ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE



יהוה



INSTITVTIO THEOLOGICA
Ps. CXIX.
169.
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
ἀληθεια
ἐστι



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

II.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

II.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER.

II. Band.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1878.

Inhalt.

Erstes Heft.

(Ausgegeben den 1. Juli 1877.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Kritische Uebersichten:

Analekten:

Zweites Heft.

(Ausgegeben den 1. October 1877.)

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 1. Mai 1878.)

Untersuchungen und Essays:

Kritische Uebersichten:

Analekten:

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 1. August 1878.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Kritische Uebersichten:

Analekten:

Register:

Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus.

Von

Albrecht Ritschl.

1.

Der Pietismus ist eine Erscheinung in der Geschichte der evangelischen Kirchen, deren Wesen und Wert nicht nur grade entgegengesetzt beurteilt, sondern deren Umfang auch ganz verschieden bestimmt wird. Dieser doppelte Abstand der Auffassung des Gegenstandes fällt in die Augen, wenn man die beiden monographischen Bearbeitungen desselben mit einander vergleicht, welche in dem letzten Menschenalter von Max Goebel und Heinrich Schmid unternommen worden sind. Schmid [1]) kennt unter dem Titel des Pietismus nur eine Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiet der lutherischen Kirche Deutschlands, welche von Spener veranlasst sind, und welche ihre Grenze an dem Ablauf des Streites zwischen Joachim Lange in Halle und Valentin Ernst Loescher in Dresden finden. Er leugnet, wahrscheinlich mit Recht, dass Spener, indem er sich zur Einrichtung der Conventikel herbeiliess, seinen ältern Zeitgenossen, den reformirten Separatisten Labadie, nachgeahmt habe. Demgemäss aber trennt er die Erscheinungen des Pietismus in der lutherischen Kirche von ähnlichen Vorgängen im Calvinismus so, dass er dem letztern gar keine Aufmerksamkeit schenkt, und nicht einmal in Erwägung zieht, ob beide Reihen nicht aus demselben Motive abzuleiten sind. Er sieht ferner die durch Spener angeregte

---

[1]) Die Geschichte des Pietismus (Nördlingen 1863).

Bewegung so sehr als die Hauptsache an, dass er (S. 468) die falsche Angabe macht, der Pietismus sei von dem lutherischen Kirchengebiet aus auch in die reformirten Länder eingedrungen. Aber weiterhin fällt es auf, dass er von „der Geschichte des Pietismus“ nicht nur die Gründung der Brüdergemeinde durch Zinzendorf und ihren geschichtlichen Verlauf, sondern auch die Tatsache des würtembergischen Pietismus und die Theologie von Joh. Albrecht Bengel und seinen Nachfolgern ausschliesst. Schon diese Verzweigungen des Pietismus widerlegen die Angabe von Schmid, mit welcher er den Uebergang von seiner Geschichtsdarstellung zur Beurteilung des Wesens der Richtung macht, dass „der Pietismus fortfuhr anzuregen und einzelne Selen zu gewinnen, aber auch fortfuhr in kirchlicher Beziehung auflösend und zersetzend zu wirken“ (a. a. O.). Ist ferner für diesen Geschichtschreiber auch die Reihe von Erscheinungen nicht da, in welchen der Pietismus grade als Vertreter der kirchlichen Interessen auftritt und sein Bestreben verrät, die Selen, die sich von ihm nicht gewinnen lassen, seiner Herrschaft zu unterwerfen und in kirchenrechtlicher Hinsicht zu bevormunden, oder mundtodt zu machen? Es könnte sehr gleichgültig sein, die Erklärung dieser fehlerhaften Beschränkung des Stoffes durch den Erlanger Kirchenhistoriker zu versuchen, wenn sie sich nicht bei der Vergleichung von Joh. Georg Walchs „Historischer und theologischer Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche“ (3 Bände, Jena 1730) unwiderstehlich aufdrängte. Das Buch von Schmid ist nicht mehr und nicht weniger als ein geschmackvollerer Auszug aus dem fünften Capitel jenes Werkes, welches von den pietistischen Streitigkeiten handelt, und sich von der Mitte des ersten Bandes bis in die Mitte des dritten erstreckt. Eine besondere Bestätigung für diese Combination bietet der Umstand dar, dass Schmid anhangsweise über Gottfried Arnold und Christian Thomasius sich verbreitet (S. 472), ebenso wie Walch diese beiden Männer an dem Schluss seiner Darstellung vorführt, nur getrennt durch eine Reihe von mystischen Schwärmern, von denen Schmid mit Recht Umgang nimmt. Habe ich nun richtig vermutet, dass Schmids „Geschichte des Pietismus“ in Hinsicht des Stoffes nur ein Auszug

aus dem Werke von Joh. Georg Walch ist, so ist es völlig verständlich, dass man in jenem Buche vergeblich nach Zinzendorf und nach Bengel sucht. Man möchte fast das Verfahren des Erlanger Kirchenhistorikers, dass er im Jahre 1863 seine Darstellung des Pietismus auf den Gesichtskreis von 1730 beschränkt hat, als einen Beweis der Pietät, durch welche sonst allein die Dogmatik bevorzugt wird, der allgemeinen Teilnahme und Bewunderung empfehlen, wenn sich nicht grade in dem Buche von Schmid (S. 454) die Bemerkung Loeschers angeführt fände, dass es auch ein übel geordnetes, übel gesetztes Suchen, Treiben und Fordern der Pietät giebt. Schmid wird sich der Beurteilung seines theologischen Gesichtskreises nach dieser sehr verständlichen Beobachtung umsoweniger entziehen können, als er eben jenen Ausspruch Loeschers zur Bestimmung des Wertes des Pietismus sich aneignet. Den Fehler dieser Art von Frömmigkeit findet er nun in einem Lehrirrtum Speners begründet. Derselbe sei zwar mit der lutherischen Lehre im Ganzen einverstanden gewesen, sei aber von der richtigen Würdigung der Verfassung der lutherischen Kirche abgewichen. Die Gründung der Conventikel nämlich nehme bloss den dritten Stand, die Gemeinde, in Anspruch, während derselbe nur unter Mitwirkung der beiden andern Stände berechtigt sei, sich kirchlich zu betätigen (S. 436. 445). Ferner aber wendet Schmid gegen den Pietismus ein, dass die Art, wie Spener die Notwendigkeit des tätigen Glaubens betonte, oder die guten Werke als die Probe der Rechtfertigung forderte, den Anlass zur Vermischung derselben mit der Heiligung gegeben habe (S. 448).

Durch diese Deutung und Ableitung wird die Tatsache des Pietismus nicht erschöpft. Diesen Eindruck gewinnt man schon, wenn man an der Hand von Goebel [1]) die gleichartigen Erscheinungen in der reformirten und der lutherischen

---

[1]) Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche. 3 Bände. Coblenz 1849. 52. 60. Der dritte Band ist nach dem am 13. December 1857 erfolgten Tode des Verfassers herausgegeben von Theodor Link. In die vorliegende Aufgabe schlagen die Bände II u. III ein; die Fortsetzung des Werkes bis in das 19. Jahrhundert ist durch den frühen Tod Goebels verhindert worden.

Kirche überblickt. Die Erforschung dieses gesammten Stoffes hat nun diesen Schriftsteller zu der Erklärung geführt, dass der Pietismus in allen seinen Arten die ermässigte oder abgeschwächte Gestalt derselben Richtung sei, welche im 16. Jahrhundert als die Wiedertäuferei aufgetreten ist. Hiermit eröffnet Goebel eine weite Aussicht für die kirchengeschichtliche Forschung, und der Wert dieser Beobachtung ist ganz unabhängig von dem Gebrauch, den Goebel selbst davon gemacht hat. Indem er nämlich mit seiner persönlichen Ueberzeugung für den Pietismus eintritt, den er für ein kräftiges Heilmittel gegen die Versumpfung und Fäulnis in der evangelischen Kirche ansieht, hat er auch der Wiedertäuferei ein sehr günstiges Urteil gewidmet. In dem Bestreben der Wiedertäuferei, auch die sittliche und politische Ordnung zu reformiren, erkennt er neben der Gewaltsamkeit ihres Verfahrens die gründlichere, entschiedenere, vollständigere Durchführung der Reformation Luthers und Zwinglis (I, S. 137 bis 139). Diese Wertschätzung der einen wie der andern Erscheinung erfordert nun umsomehr eine Berichtigung, als Goebel selbst gewisse Einschränkungen seiner Anerkennung nicht hat zurückhalten können. Denn die Reform der Wiedertäufer nennt er zugleich eine Ausartung der Reformation Luthers, und das im Pietismus auftretende Heilmittel für die evangelische Kirche findet er einseitig. Diese Unsicherheit des Urteils weist darauf hin, dass auch die Beobachtung der beurteilten Tatsachen keine vollständige und erschöpfende sein wird. Sowohl die pietistischen Erscheinungen als auch die Wiedertäuferei werden einer genauern Erforschung bedürfen, wenn ihre Verwandtschaft bestätigt und ihre gemeinsame Art ohne Schwanken beurteilt werden soll.

2.

In allen Fällen macht der Pietismus Anspruch auf reformatorische Bedeutung für die evangelischen Kirchen. Nicht minder haben die Wiedertäufer sich dafür angesehen, dass sie das von Luther und Zwingli begonnene Werk der Wiederherstellung der Kirche zu seinem rechten Ziele führten. Beide Erscheinungen haben also eine starke Analogie mit einander,

und es wäre demnach nicht unwahrscheinlich, dass der Pietismus noch in dem nähern Verhältnis zur Wiedertäuferei steht, welches Goebel anerkennt. Allein man mag als protestantischer Theolog in dem Pietismus die abgeschwächte Gestalt der Richtung erkennen, in welcher die Wiedertäuferei die Kirche reformiren wollte, so ist es nicht gleich unverfänglich, dass man die Wiedertäuferei als die folgerechte Vollendung der Reformation Luthers beurteilt. Denn Luther und Zwingli und ihre gleichzeitigen eigentlichen Anhänger sind ganz anderer Meinung gewesen. Sie haben in der Wiedertäuferei etwas von ihren Zielen und Mitteln ganz verschiedenartiges, nämlich eine Erneuerung der Möncherei gesehen. Als protestantischer Theolog wird man sich nicht mit Recht darüber hinwegsetzen, von diesem Urteil der Reformatoren abzuweichen. Vielmehr muss man sich sehr genau die Frage stellen, ob die Wiedertäuferei nur quantitativ, als die folgerechte Ausdehnung und Durchführung der gemeinsamen Aufgabe sich von der Reformation Luthers und Zwinglis unterscheidet, oder ob ein qualitativer Unterschied der Art zwischen den beiden Unternehmungen von Wiederherstellung der Kirche obwaltet. In diesem Dilemma hat man sich die Aufgabe noch nicht vergegenwärtigt. Diese Unterlassung aber hängt damit zusammen, dass die Vertreter der protestantischen Kirchengeschichte den Begriff der Reformation, mit welchem sie eine Reihe von Erscheinungen beleuchten, viel zu eng auffassen.

Bekanntlich werden gewisse Oppositionsrichtungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters von den protestantischen Kirchenhistorikern als reformatorisch, als die Vorgeschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts, als die Vorläufer unserer, der einzigen und eigentlichen Reformation ausgezeichnet. Als Merkmale dieser Zusammengehörigkeit verwertet man teils die Ablehnung von Heiligendienst und dergleichen, teils die wirkliche oder scheinbare Anerkennung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und der ausschliesslichen Auctorität der heiligen Schrift für die christliche Lehre. Aber ferner rechnet man als ein Hauptmerkmal reformatorischen Charakters die Opposition gegen die verfassungsmässigen Vertreter des katholischen Kirchentums. Das geht so weit,

dass auch die dualistisch denkenden und asketisch lebenden Albigenser für „Vorläufer der Reformation“ angesehen worden sind, bloss weil sie sich in Widerspruch mit der römischen Hierarchie versetzt haben. Mit demselben Rechte kann man allerdings auch die nächste Verwandtschaft zwischen den Wiedertäufern und unsern Reformatoren sich vorspiegeln; denn jene standen in einer noch schärfern Opposition gegen die römische Kirche als diese. Wenn also dieses Merkmal für den Begriff der Reformation der Kirche wesentlich und entscheidend ist, so wird man im Namen Luthers und Zwinglis zu Gunsten der wiedertäuferischen oder auch der manichäischen Reformation abzudanken haben. Schade nur, dass beide in Blut erstickt sind! Diese Geschichtsbetrachtung aber, welche in Ullmanns „Reformatoren vor der Reformation“ culminirt [1]), dient dazu, alles zu verwirren. Ursprünglich ist sie getragen von der ausschliesslichsten Wertschätzung der Reformation Luthers; jedoch mit den Mitteln der Vergleichung der geschichtlichen Erscheinungen, auf welche sie sich beschränkt, bringt sie es nur zur Verwischung aller Eigentümlichkeiten. Namentlich macht sich diese Methode der grössten Ungerechtigkeit gegen das Mittelalter der abendländischen Kirche schuldig. Dasselbe wird immer nur als der Fussschemel für die lutherische Reformation angesehen, und fast niemals nach seinen eignen, unter den obwaltenden Umständen, also relativ berechtigten Tendenzen gefragt. Das liegt aber im Grunde an dem zu engen und engherzigen Begriff von Reformation. Man denkt bei Reformation immer zuerst an das Merkmal der Opposition gegen die legitime oder die hergebrachte Form der Kirche, und legt sich kaum jemals die Frage vor, ob nicht in der Kirche Reformationen vorkommen können, welche direct von der kirchlichen Obrigkeit, oder im Einverständnis mit ihr vollzogen werden. Deshalb aber versteht man auch die Reformation Luthers selbst nicht in richtiger und vollständiger Weise.

Eine Ahnung von der Notwendigkeit, dass der Kirchenhistoriker sich eines umfangreichern Begriffs von Reformation

---

[1]) Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, S. 112—120.

zu versichern habe, hat freilich neuerdings Lechler [1]) verraten. Indem er die „Vorgeschichte der Reformation" (nämlich des 16. Jahrhunderts) darzustellen unternimmt, um seinen Helden Wiclif in das richtige Licht zu setzen, findet er auf seinem Wege den Papst Gregor VII. als den Führer einer Reformpartei, welche sich die sittliche Reinigung und die Befreiung der Kirche aus ihrer Abhängigkeit von der Welt, d. h. von der Staatsgewalt zum Ziele setzte (S. 37). Ebenso erkennt er in den beiden grossen Bettelorden des 13. Jahrhunderts den Antrieb zu einer innern Erneuerung und Reform der Christenheit (S. 80). Das sind nun wirklich die beiden epochemachenden Data, durch welche die Geschichte der abendländischen Kirche gegliedert wird, und welche zugleich den Stoff liefern, zu dessen Gunsten der Begriff von Reformation der Kirche zu erweitern wäre. Und es wird sich zeigen, dass diese Erweiterung dem Verständnis und der Hochschätzung der Reformation Luthers nicht zum Schaden gereicht. Lechler aber hat sich jene Beobachtungen nicht zunutze gemacht; er hat die ihnen zukommende Bedeutung für die Kirchengeschichte des Mittelalters alsbald verwischt durch Bemerkungen, welche teils aus der Vorliebe für die individuelle Art der lutherischen Reformation geschöpft sind, teils den Erfolg oder die Erfolglosigkeit als den Wertmesser der Absicht geltend machen. Weil man bei dem grossen Papste „den warmen Puls des frommen Christenherzens" kaum spürt, weil der von ihm zur sittlichen Reinigung der Kirche bestimmte Priestercölibat das Gegenteil seiner Absicht erreicht, weil die Ausschliessung der Laieninvestitur die Entweltlichung der Kirche nicht herbeigeführt hat, so meint Lechler bei der reformatorischen Bedeutung Gregors nicht verweilen zu sollen; sondern wendet sich alsbald zu den mannigfachen Erscheinungen der kirchlichen Opposition, deren Reformabsichten in bekannter Weise als Hinweisungen auf Luthers Werk gewürdigt werden. Ist diese Beurteilung Gregors gerecht? Wie würde man wohl nach diesem Massstabe

[1]) Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation 1. Band (Leipzig 1873).

über die Reformation Luthers zu urteilen haben? Schlägt etwa in dem Kampfe für seine Abendmahlslehre der Puls des frommen Christenherzens, oder nicht vielmehr das Interesse für die Garantien der objectiven Kirchlichkeit? Decken sich ferner der Erfolg seiner Reformation, die Particularkirche unter dem Zwange der schulmässigen Lehre, und seine reformatorische Absicht, die gesammten Christen auf ihre religiöse Freiheit über die Welt und ihre sittlichen Verpflichtungen gegen die menschliche Gesellschaft hinzuleiten? Wer die Reformation Luthers gegen das Interesse des frommen Christenherzens und die Absicht des Reformators gegen seinen Erfolg abwägt, könnte wohl an dem Werke der Reformation des 16. Jahrhunderts irre werden; und unzählig viele haben diese Erfahrung gemacht. Lassen wir uns aber in der Schätzung Luthers durch die Erfahrungen der Mystiker und der katholischen Convertiten seit der Epoche des Synkretismus und der der Romantik nicht irre machen, so wird auch Gregors Reform der Kirche durch Lechlers Bemerkungen noch nicht ins Unrecht gesetzt! Ganz oberflächlich aber findet sich derselbe mit der Reform des heiligen Franz ab. Er unterlässt es, deren Ziele und Mittel auch nur zu bezeichnen; er spricht nur aus, dass die bekannten Spaltungen im Franciscanerorden die durch denselben erregten Hoffnungen abgekühlt haben. Soll das heissen, dass dadurch jeder Erfolg der erstrebten Reform der Kirche durchkreuzt worden sei, so ist das, wie sich zeigen wird, nicht richtig.

Um jedoch den Umfang von Erscheinungen in der Kirchengeschichte des Mittelalters, welcher für einen Begriff der Reformation zu verwerten wäre, vollständig zu überschauen, so ist noch Folgendes hinzuzunehmen. Die beiden von Lechler zugestandenen Reformationen, die von Gregor VII. und die von Franz von Assisi, haben ihren gemeinsamen Ort in der Reform des Mönchtums, welche in allen möglichen Arten und Graden sich durch die Geschichte der abendländischen Kirche des Mittelalters hindurchzieht. Zumal die Befreiung der Kirche vonder Staatsgewalt, welche der grosse Papst unternahm, hat ihre Wurzeln in der Reform des Benedictinerordens, die sich in der Congregation von Clugny vollzog. Und die Reform der Kirche, welche Franz

erstrebte, begründete er auf die Stiftung des Franciscanerordens, welche, wie alle neuen Ordensstiftungen, die Absicht einer Reform des Mönchtums in sich schliesst. Nun gilt in der katholischen Auffassung das Mönchtum für das eigentliche, vollkommene active christliche Leben, neben welchem das Christentum der Laien, das auf die passive Regelung durch die Sacramente angewiesen war, zunächst ganz zurückgestellt wurde. Reformation des Mönchtums also gilt im Mittelalter als Reformation des Christentums überhaupt; hiernach gemessen aber ist die Geschichte der abendländischen Kirche im Mittelalter eine fast ununterbrochene Kette von kirchlichen Reformationsbestrebungen. Indessen auf diesem Hintergrunde heben sich die cluniacensische Reform des Benedictinerordens und die Stiftung des Franciscanerordens als epochemachende Ereignisse ab. In der engsten Beziehung bewährt sich dies darin, dass die Benedictinerregel zu Clugny durch das Gebot des Stillschweigens verschärft, und dass in die allgemeinen Mönchspflichten durch Franciscus der Verzicht auf eigentümlichen Besitz auch der Gesellschaft eingeschoben wurde. Beides hat den identischen Zweck, die bestimmungsmässige Freiheit von der Welt, welche man in der Form des Mönchtums erstrebte, gegen die Rückfälle in die Verweltlichung sicher zu stellen. Gehen nun alle Reformen der Mönchsorden und alle Gründungen neuer Orden auf dieses gemeinsame Ziel aus, so ist die Reform des Verhältnisses zwischen Kirche und Staatsgewalt, auf welche Gregor VII. es absah, nur die Anwendung des für das eigentliche christliche Leben geltenden Grundsatzes auf die rechtliche Ordnung der grossen religiösen Gemeinde. Sollte das christliche Leben in der Gestalt des Mönchtums von den weltlichen Anlässen seiner Verkümmerung freigestellt werden, so ziemte es sich auch nicht, dass die Gewalt des weltlichen Staates in die Rechtsordnung der Kirche Christi eingriff. Es ist nun nicht zufällig, dass ein Cluniacensermönch diese Befreiung der Kirche sich zur Aufgabe setzte. Denn die reformirte Congregation von Clugny war mit den Interessen der ganzen Kirche dadurch in Verbindung gebracht, dass sie direct dem Papste untergeordnet wurde. Und dass sie des Wertes dieser Stellung in ihrer Blütezeit

sich wohl bewusst war, geht daraus hervor, dass die Cluniacenser bestrebt gewesen sind, die Weltgeistlichkeit zur Annahme des kanonischen, d. h. dem Mönchtum möglichst analogen Lebens zu bestimmen. In dieser Richtung liegt auch die Aussicht auf die Ausschliessung der Priesterehe, durch deren Verbot Gregor VII. seine Befreiung der Kirche vom Staate am wirksamsten zu unterstützen verstand. Die cluniacensische Reform des Mönchtums zieht also die mönchische Reform des Klerus nach sich; eine durch solchen Klerus vertretene Kirche konnte die Abhängigkeit vom weltlichen Staate nicht ertragen; das ist der Zusammenhang, in welchem die epochemachende Bedeutung Gregors als eine reformatorische zu verstehen ist.

Es wird überflüssig sein, den Abstand dieser Reformation der Kirche von der des 16. Jahrhunderts ausführlich zu erörtern. Indessen darf daran erinnert werden, dass die Absicht Gregors auf Befreiung der Kirche vom Staat gegenwärtig nicht nur die römisch-katholische Kirche durchdringt, sondern auch in der lutherischen Kirche vielen als etwas Notwendiges erscheint. Ueber den Wert der cluniacensischen und gregorianischen Reform kann man aber ein zureichendes Urteil schon aus dem Verlaufe bilden, welchen jene Bewegung innerhalb des Mittelalters nahm. Einmal ist die Absicht auf die Reform des Mönchtums allein ein Unrecht gegen die grosse Masse der Kirchenglieder. Dann ist die immer wieder eintretende Notwendigkeit von Reformen des Mönchtums ein deutlicher Beweis für die Ziellosigkeit des Unternehmens, die christliche Vollkommenheit in statutarischen Formen der blossen Verneinung der Welt auszuprägen. Endlich ist die Unabhängigkeit einer mit reichem Eigentum ausgestatteten und rechtlich geordneten Kirche vom Staate keine Bürgschaft für ihre Befreiung von dem, was im sittlichen Sinne Welt zu nennen ist. Denn Eigentum und Recht sind in diesem Sinne durchaus weltliche Beziehungen und Ordnungen. Die Kirche, welche wesentlich unter den Merkmalen des sinnenfälligen Eigentums und der Rechtsfunctionen aufgefasst sein will, ist gradezu ein Teil der Welt. Nun kommt hinzu, dass die von der kaiserlichen Investitur freigemachte Kirche, welche in demselben Raume nicht gleichgültig gegen den Staat existiren

konnte, sich zur Oberherrschaft über denselben aufschwingen musste. Indem also die Kirche sich auch als die ursprüngliche Inhaberin des weltlichen Schwertes darstellte, verrät sie, dass sie durch Gregor erst recht auf den Weg der Verweltlichung geführt worden war. Dieser Erfolg hat nun aber auch schon im Mittelalter seine factische Berichtigung gefunden. Freilich nicht durch die Reformconcilien des 15. Jahrhunderts, aber durch das System der Landeskirchen. Es ist eine directe Abschaffung der gregorianischen Reform, dass in England, Spanien und Frankreich, in den beiden letztern Ländern sogar durch förmliche Concession des Papstes, die Ernennung der Bischöfe in die Hand der Könige gelangte. Selbst in Deutschland wurde ein landeskirchliches System in dem Masse erreicht, als das römische Reich deutscher Nation sich in einen Bund weltlicher und geistlicher Fürsten verwandelte, und die Besetzung der Bistümer in Deutschland den socialen und politischen Ansprüchen des hohen und mittlern Adels dienstbar gemacht wurde.

Indessen grade in der Zeit, als das gregorianische System seine am weitesten gehenden Folgerungen entfaltet hatte, bezeichnet die Reformation des heiligen Franz von Assisi eine neue Epoche der abendländischen Kirche. Als Stifter eines neuen Ordens scheint er sich freilich nur der Reihe seiner Vorgänger anzuschliessen, und dass er die Entfremdung seiner Ordensbrüder von der Welt durch das starke Mittel der völligen Armut zu sichern suchte, scheint ihn nur dem Grade nach von den früheren Ordensstiftern zu unterscheiden. Jedoch hat er die unverkennbare Absicht gehabt, in der Form seines Ordens das ächte Christentum, sozusagen die Religion Jesu, zu erneuern, und der Erfolg seines Lebens ist von den Zeitgenossen grade in diesem Sinne verstanden worden. Die ältere ausführlichere Regel des heiligen Franz in 23 Capiteln wird im Eingange dahin bestimmt: vivere in obedientia et in castitate et sine proprio, et domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi, qui dicit Mth. 19, 21; 16, 24; Luc. 14, 26; Mth. 19, 29. Die jüngere von Honorius III. genehmigte Regel (in 12 Capiteln) bestimmt die vita fratrum minorum dahin, evangelium d. n. J. Chr. observare vivendo in

obedientia, sine proprio et in castitate. Es kommt also darauf an, dass die mönchischen Enthaltungen bis dahin gesteigert, aber auch in dem Sinne beabsichtigt werden, dass sie den allgemeinen Anforderungen Jesu an seine Jünger und seinem eigensten Vorbilde entsprechen. Deshalb wird auch in den einzelnen Ordensvorschriften stets Rücksicht genommen auf die Grundsätze der allgemeinen Dienstfertigkeit und Nachgiebigkeit, welche das Evangelium aufstellt. Inbesondere werden die Vorschriften Jesu an seine Jünger, dass sie ohne Tasche, Geld, Stab durch die Welt gehen, überall mit dem Friedensgrusse einkehren und Gastfreundschaft suchen sollten, wörtlich auf die Ordensgenossen des heiligen Franz übertragen. Dazu aber kommt die Verpflichtung zum Predigen vor dem Volk, in der Absicht, dass die christlichen Grundsätze allseitiger Selbstverleugnung so viel wie möglich auch in dem bis dahin durch die Kirche vernachlässigten Laienstande zur Geltung und Uebung gebracht würden. Das war schon das Bestreben des Petrus Waldus gewesen; ihm aber hatte es die kirchliche Auctorität nicht zugestanden. Indes gleichzeitig wird die Aufgabe von Franciscus und von Dominicus wieder aufgenommen; und ihrem Antriebe wie ihren Einrichtungen zu diesem Zwecke wird die kirchliche Genehmigung zu Teil. Die Predigt der Busse aber, oder die Empfehlung des asketischen Lebens an die Laien hat den Sinn, dass innerhalb der katholischen Kirche selbst eine Ausgleichung des Abstandes zwischen der christlichen Vollkommenheit des Mönchtums und dem bloss passiven Christentum der Laien versucht werden soll. Dass nun diese Unternehmungen, insbesondere die des heiligen Franz auf Reformation der Kirche, d. h. auf die Herstellung des ursprünglichen Christentums hinauskommen, ist von gleichzeitigen und nachfolgenden Zeugen ganz ausdrücklich anerkannt worden [1]). An dem Reformator aus Assisi ist auch

[1]) Jacobus a Vitriaco († 1244) Historia occidentalis cap. 32: „Addidit dominus in diebus istis quartam religionis institutionem (nämlich den Franciscanerorden). Si tamen ecclesiae primitivae statum et ordinem diligenter attendamus, non tam novam addidit regulam, quam veterem renovavit; relevavit iacentem et paene mortuam suscitavit religionem in vespere mundi tendentis ad occasum, imminente tempore filii

nicht der warme Puls des frommen Herzens zu vermissen, auch nicht die ernste Wertlegung auf die Instanz des Evangeliums; vielmehr verbürgt die ganze Lebensführung des ausserordentlichen Mannes eine Höhe und Innerlichkeit der christlichen Gesinnung, sowie einen Umfang der Menschenliebe, an welche keiner von denjenigen hinanreicht, welche sonst durch den Titel eines Reformators der Kirche ausgezeichnet werden. Die reformatorische Absicht des heiligen Franz ist auch nichts weniger als erfolglos gewesen; man muss nur nicht den Anspruch machen, dass seine Wirkungen denen Luthers und Zwinglis gleichartig sein müssten, um überhaupt als Erscheinungen reformirten Christentums gelten zu können. Denn der Zweck, das asketische Leben aus den Mauern der Klöster in die Gesellschaft der Weltleute zu übertragen, ist den Bestrebungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts gänzlich ungleich, und ebenso ist das specifische Mittel, welches Franz angewendet hat, jenen Männern fremd.

Es wird erzählt, dass die Busspredigt des heiligen Franz einen gewaltigen Drang zum Klosterleben unter dem Volke erregt hat; und das ist sehr verständlich, da die Grundsätze, welche Franz als den Inhalt des allgemeinen Christentums verkündigte, bisher nur in der besondern Form des Mönchtums zur Ausübung gekommen waren. Es kam aber dem Reformator darauf an, die asketische Lebensweise auch in die bürgerliche Gesellschaft einzuführen. Zu diesem Zwecke hat er nun neben dem männlichen Orden der fratres minores und dem weiblichen der Clarissinnen den ordo tertius de poenitentia, nämlich Laiencongregationen von Männern beziehungs-

perditionis, ut contra antichristi periculosa tempora novos athletas praepararet et ecclesiam praemuniendo fulciret." — Ubertinus de Casali (Minorit um 1312) Arbor vitae crucifixae lib. V cap. 3: „Jesus ultimam citationem ad ecclesiam quinti temporis destinavit, suscitans viros veritatis excelsae, qui et exemplo suae vitae fortissime arguerunt deformatam ecclesiam, et verbo praedicationis excitarunt plebem ad poenitentiam .... Inter quos in typo Heliae et Enoch Franciscus et Dominicus singulariter claruerunt .... Quia vero totum malum quinti temporis fuit in depravatione vanitatis multiplicis, quae ex cupiditate et abundantia temporalium trahit fomentum, idcirco ille, qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille (Franciscus) principalis dicitur huius temporis reformator." Bei Gieseler, K.-G. II, 2. S. 325. 350.

weise von Weibern ins Leben gerufen, und mit einer 20 Artikel umfassenden Regel versehen. In dieser halbmönchischen Verbindung von Laien, welche in ihrer weltlichen Lebensstellung bleiben, hat man den directen Erfolg seiner Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums zu erkennen. Der nach bestimmter Prüfung erreichbare Eintritt in diese Tertiariergesellschaften soll so verpflichtend sein, dass man nur austreten kann, wenn man in einen vollständigen Orden übergeht. Ehefrauen bedürfen zur Aufnahme der Einwilligung ihrer Männer. Die Mitglieder sollen alsbald nach dem Eintritt ihr Testament machen, um in dieser Form der Sorge um ihr Eigentum zu entsagen. Die Teilnahme an Gelagen und Tänzen, namentlich aber an Schauspielen, sogar die indirecte Unterstützung solcher Vergnügungen wird ihnen verboten. Der Eid wird den Tertiariern nur in genau bestimmten Fällen erlaubt, das Schwören im täglichen Leben dagegen verboten; das Tragen von Waffen nur zur Verteidigung der römischen Kirche und des Vaterlandes gestattet. Denn im Allgemeinen werden sie zur völligen Friedfertigkeit angehalten. Zur Kleidung wird geringes Tuch von weder weisser noch schwarzer, also von grauer Farbe vorgeschrieben. Ausserdem werden die Tertiarier zu fleissigem Besuch des Gottesdienstes, Abhaltung der kanonischen Stunden, häufiger Beichte, regelmässiger Communion, zu vier wöchentlichen Fasttagen, zum Besuch der Kranken aus ihrer Genossenschaft, zur Teilnahme an der Beerdigung verstorbener Genossen, endlich zur Unterwerfung unter die regelmässige Visitation durch ihre Vorsteher (ministri) angehalten. Gleichartige Gemeinschaften entstanden auch als Anhänge des Dominicanerordens und der spätern Orden der Augustiner, Minimen, Serviten und Trappisten. Auch die Jesuiten haben solche Congregationen von Laien gebildet. Der Antrieb des heiligen Franz wirkt also in dieser Beziehung durch die ganze Epoche der katholischen Kirche, welche seit ihm verflossen ist. Was aber das Mittelalter betrifft, so bewährt die franciscanische und dominicanische Predigt ihre reformatorische Absicht in der Ausbreitung einer an das eheliche und an das bürgerliche Berufsleben accommodirten Askese, welche den Abstand zwischen Mönchen und Laien wenigstens vermindert. Im

Allgemeinen entspricht dieses Unternehmen dem Anspruche der Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit des Christentums mehr, als die Beschränkung der Reform auf das Mönchtum in der ersten Hälfte des Mittelalters. Im Besondern aber ergiebt sich der bloss relative Wert der franciscanischen Reformation aus dem Mittel zu jenem Zweck. Es kam nämlich doch nur zur Gründung einer neuen Art von Orden.

Absichtlich steht die franciscanische Reformation im Dienste des mittelaltrigen Systems der abendländischen Kirche, wie sie sich in der katholischen Anschauung vom christlichen Leben hält. Allein in dem Grundsatze der vollkommenen Armut und Eigentumslosigkeit, welchen Franz von Assisi für seinen Orden aufstellte, lag ein Anlass zur Collision zwischen der asketischen Reform der Kirche und der päpstlichen Weltherrschaft. Die Vertreter des Papsttums waren sich wohl bewusst, dass dem geistlichen Schwerte das Uebergewicht über das weltliche nicht zu gewinnen oder zu erhalten war, wenn nicht die Masse von weltlichem Eigentum mit der geistlichen Auctorität verbunden war. Die entgegengesetzte Ansicht, dass der Klerus und die Mönche, welche Eigentum besässen, nicht selig werden könnten, hatte Arnold von Brescia mit dem Leben büssen müssen. Deshalb ist es verständlich, dass die Päpste den Grundsatz der vollständigen Besitzlosigkeit auch nicht in dem beschränkten Gebiete des Franciscanerordens dulden wollten. Denn sie mussten darin einen stillen Vorwurf gegen ihr System erkennen, und befürchten, dass daraus ein allgemeiner Widerstand gegen die Eigentumsrechte der Kirche an weltliche Güter hervorgehen werde. Diese Opposition haben ihnen nun auch die Spiritualen im Franciscanerorden gemacht, und zwar in einem Masse, dass sie nicht schärfer gedacht werden kann. Hier findet sich also die Erscheinung, dass eine so katholisch-geartete Reformation wie die franciscanische wenigstens teilweise in die Opposition gegen das kirchliche System umgeschlagen ist. Denn die Spiritualen urteilten nur in der Folgerichtigkeit des reformatorischen Princips ihres Meisters, dass das Papsttum und die Kirche, welche nicht auf das Vorbild der apostolischen Form des christlichen Lebens zurückgehen, sondern das wahre Christen-

tum der Spiritualen unterdrücken wollten, dem Antichrist angehörten. Sie beschränkten sich nun aber darauf, die Reformation, welche dieser Höhe des Verderbens in der Kirche gewachsen sein würde, der Zukunft anheimzustellen, wenn das ewige Evangelium des Geistes wirksam werden werde. Es ist das vielleicht ein stilles Eingeständnis davon, dass auch die Steigerung ihrer asketischen Reformmittel für die unmittelbare Einführung der Vollkommenheit der Kirche nicht zureiche. Direct freilich richtet sich die Hoffnung auf die zukünftige Reformation durch das ewige Evangelium danach, das auch das verdammende Urteil über die antichristliche Verderbnis der Kirche an der Apokalypse des Johannes orientirt war. Dieser Bewegung ist nun die mittelaltrige Kirche mächtig geworden. Nach den Stürmen und Conflicten, welche die Spiritualen im 13. und 14. Jahrhundert erregt haben, liessen sie sich zur Ruhe bringen, indem das Concil von Constanz sie als Fratres regularis observantiae anerkannte. Von da an dringt, soweit das Mittelalter reicht, von ihrer Abgeneigtheit gegen die römische Kirche nichts mehr an die Oberfläche. Dass jedoch diese Stimmung im Kreise des genannten Ordens völlig versiegt sein sollte, ist schwer zu glauben. Der schweigende Gehorsam von Mönchen verhüllt dem ferner Stehenden manche Regungen, welche auch nur durch halbe Andeutungen im engern Kreise zum Gemeingute Vieler werden können. Also wenn auch das 15. Jahrhundert kein Document davon darbieten sollte, dass die Franciscaner-Observanten ihren gründlichen Widerspruch gegen die Verweltlichung des römischen Papsttums unter sich und ihren Tertiariern fortgepflanzt haben, so folgt daraus nicht, dass derselbe in jenem Zeitraume vollständig ausgestorben war.

Die Erscheinungen des Mittelalters, welche in kurzem Ueberblicke vorgeführt worden sind, fallen unter einen Begriff von Reformation, der einen viel weitern Umfang hat, als derjenige ist, von welchem die protestantische Geschichtsbetrachtung sich leiten lässt. Reformation ist die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Christentum und Welt, unter der Voraussetzung, dass dasselbe in eine Vermischung des Christentums mit der Welt übergegangen ist. Innerhalb dieses

allgemeinen Begriffes kommt ebenso die Rücksicht auf das christliche Personleben wie die auf die Weltstellung der Kirche in Betracht. Nun sind aber die beiden bezeichneten reformatorischen Epochen dadurch besonders bedingt, dass sie von der katholischen Schätzung des christlichen Lebens als des Mönchtums und der Kirche als der Rechtsanstalt beherrscht sind. Deshalb bezwecken diese Fälle von Reformation teils die immer wiederkehrende und immer gesteigerte Ablösung der mönchischen Vollkommenheit von dem Leben in der Welt, teils die mögliche Ausbreitung der mönchischen Vollkommenheit auf die Laien, die in der Familie und im bürgerlichen Berufe bleiben sollen. Ebenso betrifft die Reformation der Kirche, welche Gregor VII. unternimmt, die Ablösung des göttlichen Rechtsinstituts von den Einflüssen des weltlichen Staates, der als Organismus der Sünde ausgegeben wird. Die Reformation der Kirche aber, welche die Spiritualen in Aussicht nehmen, bedeutet die Befreiung derselben von der Verweltlichung; das Mass und der Umfang, in welchem dieses erstrebt wird, bleiben freilich im Dunkeln, da das Geschäft einem übernatürlichen Eingreifen Gottes in der Zukunft anheimgestellt und von keinem Menschen unmittelbar in die Hand genommen wird.

Wird es nun möglich sein, unter jenem allgemeinen Begriff von Reformation auch die von Luther und Zwingli beabsichtigte Herstellung der christlichen Kirche zu beurteilen? und zwar so, dass dabei grade der Gegensatz ihres Unternehmens gegen jene Erscheinungen des Mittelalters zur Geltung kommt? Zunächst fällt in die Augen, dass die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit dem heiligen Franz in dem Zwecke übereinstimmen, die Spannung zwischen dem vollkommenen Christentum der Mönche und dem unvollkommenen christlichen Leben der Laien aufzuheben. Sie erreichen aber diesen Zweck durch den Grundsatz, dass die mönchische Vollkommenheit überhaupt ungültig und überflüssig sei, und dass man das christliche Leben innerhalb der Welt, ohne die asketische Entweltlichung, vielmehr in der positiven Beherrschung der Welt zu führen habe. Deutlicher ist diese Aufgabe in dem lutherischen als in dem zwinglischen Wirkungskreise zum

Ausdrucke gelangt. Auf Grund der Schriften Luthers über die christliche Freiheit und über die Mönchsgelübde wird im 27. Artikel der Augsburgischen Confession die christliche Vollkommenheit aufgezeigt in den religiösen Tugenden, welche aus der Versöhnung mit Gott oder aus der Rechtfertigung im Glauben entspringen, nämlich der Demut, dem vollständigen Gottvertrauen, der Geduld und dem Gebet, ferner der Treue des sittlichen Handelns in dem bürgerlichen Berufe. Diese Lebensführung bewegt sich in allen weltlichen und natürlichen Beziehungen, welche für die Menschen gegeben, also unvermeidlich sind, aber so, dass, die geistige Herrschaft über die Welt geübt wird, die der religiösen und sittlichen Bestimmung im Christentum entspricht [1]). Eine Reformation mit diesem Ziele also fällt unter den oben gefundenen Gemeinbegriff von der Reformation, trotz des den vorangegangenen Fällen grade entgegengesetzten Charakters. Analog ist nun auch die Art, wie Luther und Zwingli die Stellung der Kirche zum Staat bestimmen. Derselbe wird nicht mehr als der Organismus der Sünde, sondern als die göttliche Ordnung des Rechtes anerkannt. Grade um die Kirche vor Verweltlichung und um ihre Bestimmung als Gnadenanstalt zu bewahren, soll der Staat die Rechtsordnung für die Kirche darbieten, entweder in der directen Weise, wie Zwingli es einrichtete, oder nach dem Grundsatze Luthers, dass, soweit die Kirche Rechtsinstitut sei oder Rechtsorgane besitze, sie unter die Cognition des Staates falle. In dieser Auffassung erscheint eine ähnliche Versöhnung zwischen Christentum und Welt, wie in der Nachweisung der Möglichkeit eines christlich vollkommenen Lebens innerhalb der Welt. Dabei ist natürlich vorbehalten, dass die Gnadenfunctionen der Kirche um so wirksamer werden sollen, je weniger die Kirche mit eignen Rechtsfunctionen behelligt ist, und dass die Versöhnung des christlichen Lebens mit der Welt in der Versöhnung mit Gott wurzelt. Deshalb ist auch diese Gestalt des Christentums von der Gefahr der Verwelt-

[1]) Vergl. meinen Vortrag über die christliche Vollkommenheit. 1874. Christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung III, S. 143—169. 573—598.

lichung begleitet. Aber welche christliche Lebensform ist überhaupt dieser Gefahr entzogen?

Die hiemit angedeutete Gliederung der Geschichte der abendländischen Kirche durchzuführen, ist hier nicht der Ort. Es käme noch darauf an, auch die katholische Contrareformation des 16. Jahrhunderts nach jener Formel zu bestimmen, und dann die halben und unvollkommenen Ansätze oder Nachwirkungen der einen oder der andern reformatorischen Epoche richtig zu gruppiren. Ein Fall von solchem Zusammenhang ist grade die Frage nach der Art und der Herkunft der Wiedertäuferei, um welche es sich gegenwärtig handelt. Indessen soll zum Abschluss dieser Erörterung nur noch daran erinnert werden, dass die morgenländische Kirche von reformatorischen Bestrebungen der Art, wodurch die abendländische stets in Bewegung gesetzt ist, nichts darbietet. Dieselbe ist in ihrer Liturgie und ihrer kirchlichen Sitte seit dem 6. Jahrhundert zur Ruhe gelangt. Auf ihrem Gebiete sind Kirche und Staat eng verflochten, weil die kirchliche Sitte zugleich Volkssitte ist, und weil die Kirche, der es bloss auf die Stetigkeit der liturgischen Ordnung und Sitte ankommt, entweder sich mit dem patriarchalischen Despotismus im Staate identificiren kann, oder so neutral gegen ihn ist, dass keine Collisionen erfolgen. Auf diesem Gebiete ist es vielmehr möglich gewesen, dass wie früher die byzantinischen so jetzt die russischen Kaiser die Kirche ihrer Reiche indirect regieren, und dass umgekehrt der Patriarch von Constantinopel innerhalb des türkischen Reiches als das politische Haupt seiner Kirchengenossen mit Gerichtsbarkeit und Steuererhebung ausgestattet gewesen ist. Das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, welches im Abendlande seit Jahrhunderten immer wieder die Kirche bewegt und den Staat beschäftigt, ist für die morgenländische Kirche gar nicht vorhanden [1]. Ebenso wenig hat

[1] Die Absonderung der Starowerzen von der russischen Staatskirche und die fanatische Abneigung gegen dieselbe, welche bei einem Teile jener Partei vorkommt, ist nur die accidentelle Folge davon, dass jene Altgläubigen die unter dem Schutze der russischen Staatsgewalt durchgeführte Reform der liturgischen Bücher zu Gunsten ihres überlieferten corrumpirten Bestandes abgelehnt haben.

man dort je einen Anlass zur Reform des Mönchtums oder zur Stiftung neuer Orden gefunden, noch ist die Stellung desselben zum Laienchristentum oder die des Weltklerus zu den Mönchen jemals in Frage gekommen. Dort giebt es keine besonderen asketischen Congregationen von Laien, und die Ehe der Priester ist nie angetastet worden. Dagegen haben auch nie die beweibten Priester dem Privilegium der Klostergeistlichkeit, dass aus ihr die Bischöfe hervorgehen, sich widersetzt. Weil diese Dinge in der morgenländischen Kirche stets in ihrer festen Ordnung geblieben sind, oder weil man die daran haftenden Unordnungen nicht tief empfunden hat, kommen dort keine Reformationen im Sinne des Abendlandes vor.

Scheinbar hat die abendländische Kirche zu dem Reiche Karls des Grossen in demselben Verhältnis gestanden, wie die morgenländische zu den byzantinischen Kaisern. Die Kirche erscheint als eingegliedert in dem fränkischen Staat; die Organe der Kirche stehen dem Oberhaupte des Staates zur Verfügung für Sittenzucht und Schule; selbst die Kirchenversammlungen unterliegen dem leitenden Einfluss und der Bestätigung des Kaisers, der als der Regent der heiligen Kirche bezeichnet wird. Erst der Zerfall der Karolingischen Monarchie hat es dem Papsttum möglich gemacht, auf den Weg zur Selbständigkeit und zur Herrschaft der Kirche über den Staat einzulenken. Allein diese Bewegung ist nicht zufällig bloss durch den Zerfall des Karolingischen Reiches herbeigeführt worden; und nicht richtig wäre die Annahme, dass, wenn derselbe hätte unterbleiben können, die abendländische Kirche in einer den byzantinischen Verhältnissen gleichen Abhängigkeit vom Staate verharrt wäre. Denn die abendländische Kirche besass in Augustins Lehre von der Ueberordnung des Gottesstaates über den weltlichen ein geistiges Vermächtnis, das zur Durchkreuzung der byzantinischen Combination von Staat und Kirche drängte. Eine solche ethisch-politische Grundanschauung fehlt dem byzantinischen Christentum. Deshalb ist dasselbe indifferent gegen den Wechsel der Combinationen von Christentum und Welt, in welchem die abendländische Kirche sich zu den wiederholten Reformationen aufschliesst, deren Wirkungen und Wechselwirkungen die Geschichte jener Kirche ausfüllen.

3.

Die Wiedertäuferei also soll nach Goebel die gründlichere, entschiedenere, vollständigere Reformation sein, welche als „Kind der Reformation“ Luthers und Zwinglis zu erkennen, aber von Luther seit 1522, von Zwingli seit 1524 aufgegeben worden wäre. Nehmen wir es genau mit dieser Behauptung, so kann die Abstammung der Wiedertäuferei von Luther und Zwingli zunächst an die Tatsache geknüpft werden, dass die ersten Erscheinungen jener Richtung mehrere Jahre später auftreten als die reformatorische Wirksamkeit von Luther und Zwingli begonnen hat, ferner daran, dass manche Führer jener Partei Anhänger der beiden grossen Reformatoren gewesen sind, ehe sie mit ihren Abweichungen von denselben hervortraten. Allein diese Umstände bilden keinen zureichenden Beweis für die wirkliche Abstammung der einen Grösse von der andern. Was später ist, als etwas anderes, ist darum nicht davon verursacht, und die Angehörigkeit späterer Wiedertäufer zu Luther und Zwingli kann zufällig sein. Es kommt also darauf an, ob die eine und die andere Reformation im besondern die gleiche Abzweckung und Richtung innehalten. Das ist nun aber nicht der Fall. Das christliche Leben ist durch Luther dahin bestimmt, dass man durch die religiösen Tugenden der Demut und des Gottvertrauens und der Geduld freier Herr über alle Dinge und keinem Menschen unterworfen, und durch die sittliche Ausübung des bürgerlichen Berufes allen Menschen verpflichtet sei; für Zwingli gilt die gleiche Ordnung, wenn er sie auch nicht so genau formulirt hat. Beide Männer ermitteln das Sittengesetz in der Form der freien selbständigen Erkenntnis der Pflichtgebote, stellen das christliche Leben in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft und verleihen der rechtlichen Ordnung des Staates den Wert einer hervorragenden Bürgschaft für die Führung des christlichen Lebens, und für die Ordnung des Gottesdienstes und des religiösen Unterrichtes. In Vergleich hiemit kann man vielleicht der wiedertäuferischen Lebensordnung einen Vorzug der Vollständigkeit beilegen, wenn man detaillirte statutarische Gebote über äusserliche Verhältnisse für eine notwendige und wertvolle Ergänzung

der mit dem Sittengesetz erfüllten Freiheit hält. Man mag ferner den Wiedertäufern eine grössere Gründlichkeit in der Reform des Lebens zuerkennen, wenn man es für zweckgemässer und erfolgreicher hält, das Christentum in allen möglichen Verneinungen menschlicher Verhältnisse zu üben, als die gegebenen Ordnungen menschlicher Gesellschaft durch das Motiv der allgemeinen Nächstenliebe zu verklären und zu reinigen. Endlich mag man es als grössere Entschiedenheit rühmen, dass von der Wiedertäuferei der Weg zu einer statutarischen Heiligkeit oder gar Sündlosigkeit eingeschlagen wird; wie wenig aber dadurch die Selbständigkeit und Lauterkeit der Charakterbildung erreicht wird, beweist die Leichtigkeit der antinomistischen Verirrungen bei jenen wunderlichen Heiligen. Die Wiedertäuferei also verfolgt die Aufgabe der Reform des christlichen Lebens in einer Richtung, welche den Absichten Luthers und Zwinglis grade entgegengesetzt ist. Als Reformen sind beide Erscheinungen mit einander vergleichbar und in einigen Umständen ähnlich; aber nach der Besonderheit ihrer Richtungen verglichen erscheinen sie nicht als verwandt mit einander, sondern als entgegengesetzter Art.

Für protestantische Theologen steht es fest, dass die Reformation Luthers und Zwinglis wenigstens im Princip die Stufe des Christentums überschritten hat, welche vom zweiten Jahrhundert an sich ausgestaltet hat, und im besondern als die katholische Stufe des Christentums bezeichnet wird. Hingegen ist es evident, dass die Motive und Ziele, die Mittel und die einzelnen Regeln der Wiedertäuferei sämmtlich die Linie des Mittelalters innehalten, und ihre nächsten Analogien in jenem Zeitalter finden. Zum Beweise dieser Behauptung greife ich auf die Angaben von Heinrich Bullinger [1]) zurück. Indem die Wiedertäufer sich selbst für die eine, rechte, Gott wohlgefällige Gemeinde Christi erklären, legen sie das Gewicht auf das active Handeln, auf die „scheinbare Besserung" des Lebens in ihrem Kreise, welche ebenso wenig in der evangelischen Kirche erstrebt werde, wie in der päpstlichen. Von

---

1) Der Wiedertäufer Ursprung, Fürgang, Secten, Wesen. Zürich 1560.

hier aus rügen sie die evangelische Lehre von der Genugtuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben, nämlich dass der Mensch vor Gott fromm werde durch den Glauben und nicht durch die Werke. Sie rügen ferner die Lehre von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, da doch alle Schrift die Haltung des Gesetzes vorschreibe. In diesen beiden Grundsätzen des Lebens stehen die Wiedertäufer auf der Seite des Katholicismus. Sie ziehen ferner aus der christlichen Aufgabe der Liebe die Folgerung, dass der Christ kein Eigentum und keinen Reichtum haben dürfe, da die Liebe vielmehr alle Dinge mit den Brüdern gemein habe. Dieser Grundsatz ist nur die Verallgemeinerung einer Regel, welche bisher für das Mönchtum als Bedingung der christlichen Vollkommenheit gegolten hat [1]). Die Wiedertäufer stellen sich ferner teils ganz gleichgültig, teils abgeneigt gegen den Staat und seine Einrichtungen. Sie leugnen, dass die Religion zur Competenz der Obrigkeit gehöre, und dass der Christ überhaupt ein Bedürfnis nach staatlicher Rechtsordnung habe. Ihrer Ansicht gemäss widersetzen sich die Christen keiner Gewalt, machen sich allein auf das Leiden gefasst, darum suchen sie beim Staat keinen Rechtsschutz. Deshalb können sie auch kein obrigkeitliches Amt bekleiden, und dürfen keine Waffen tragen und gebrauchen, keinen Eid leisten. Diese Grundsätze entspringen aus einer Unterscheidung zwischen christlicher Religionsgemeinschaft und weltlichem Staate, welche ihre nächste Analogie an den Grundsätzen Gregors VII. hat, und zuletzt auf Augustins Entgegensetzung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Staate zurückweist. Aus allen diesen Grundsätzen folgt notwendig, dass diese Gemeinde der Gerechten und der Unschuldigen sich von der Gemeinschaft mit den Gliedern der evangelischen und der päpstlichen Kirchen absondert. Da sie nun eine zunächst passive Angehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen, wie sie in

---

[1]) Es ist wohl nicht zufällig, dass die erste Empfehlung dieses Grundsatzes im 16. Jahrhundert von Thomas Morus (in der Utopia) herrührt, einem Manne von durchaus asketischer Lebensrichtung und Märtyrer für den Primat des Papstes.

diesen Kirchen durch die Ausübung der Kindertaufe anerkannt wird, überhaupt nicht zulassen, sondern nur die active asketische Tugend ihrer Genossenschaft, so werden sie zur Taufe der Erwachsenen als der einzig richtigen Form der Aufnahme in die ächte Gemeinde Christi geführt, oder zur Wiedertaufe der in der Kindheit Getauften. Diese einzige Neuerung unter den Grundsätzen der Partei ist also als Folgerung aus dem Gefüge von Lebensordnungen zu begreifen, deren einzelne Züge mehr oder weniger entwickelt im mittelalterlichen Katholicismus nachgewiesen werden können.

Diese Merkmale der Wiedertäufer werden von Bullinger als diejenigen bezeichnet, welche teils allen ihren Sekten (mit Vorbehalt einzelner Modificationen) gemeinsam sind, teils (mit Ausschluss von Abweichungen) zur Charakteristik der Masse dienen, für welche er den Titel „General- oder gemeine Täufer" empfiehlt. Uebrigens zerfallen sie in zwei Gruppen, von denen sich die eine auf die individuelle Inspiration, die andere auf den Buchstaben der Bibel stützte. Der erste Fall tritt zuerst bei den Zwickauer Propheten, der andere bei den Zürichern auf. Man pflegt in beiden Fällen eine Ueberbietung der reformatorischen Principien Luthers und Zwinglis zu finden. Die Steigerung der Auctorität der heiligen Schrift scheint in der Abweichung Conrad Grebels von Zwingli evident zu sein, und die Offenbarungen des heiligen Geistes in den Täufern wären nur die folgerechte Entwickelung der unmittelbaren Heilsgewissheit der Einzelnen, auf welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hinausführt. Indessen bietet diese Reihe von Erscheinungen noch eine andere Seite dar. Wenn man den Biblicismus Grebels und den Zwinglis mit einander vergleicht, so ist derselbe doch nur das Mittel dazu, ganz verschiedenartige Ansprüche an die christliche Religion auf die leichteste und für jene Zeit evidenteste Art zu verteidigen. Zwingli vertritt mit der Bibel in der Hand das Evangelium der göttlichen Gnade und das Sittengesetz, Grebel die Verbindlichkeit einer geschichtlich weit zurückliegenden socialen und sittlichen Verfassung der christlichen Gemeinde. In dieser Richtung hat der wissenschaftlich gebildete Mann sich auf die Feststellung der allgemeinen

Grundzüge beschränkt. Aber zur Ergänzung dieses Bildes muss man auch die Anwendung vergleichen, welche der Grundsatz unter den ungebildeten Anhängern der Partei fand. Die „apostolischen Täufer“ sahen, wie Bullinger erzählt, auf den blossen Buchstaben der Schrift. Indem sie also sich auf das Vorbild der Apostel steiften, zogen sie als Prediger umher ohne Stab, Schuhe, Tasche und Geld; weil der Herr gesagt hat, dass die Apostel, was ihnen ins Ohr geraunt sei, von den Dächern predigen sollen, stiegen sie auf die Dächer und predigten von dort; da man mit den Kindern zu Kindern werden sollte, so benahmen sie sich kindisch; weil zur Gemeinschaft mit Christus gehören soll, dass man Weib und Kind, Haus und Gewerbe verlasse, so wurden sie Landstreicher und liessen sich von den Brüdern unterhalten. Eine verwandte Gruppe, die „abgeschiedenen geistlichen Täufer“, wollen nichts mehr mit der Welt gemein haben, machen deshalb Regeln über Stoff und Form der Kleider, über Essen, Trinken, Schlafen, Stehen und Gehen; wo sie jemand lachen sehen, rufen sie aus dem Evangelium Wehe; ebenso scheuen sie alle Hochzeiten, Freudenmahle, Gesang und Saitenspiel; dazu verwerfen sie Bündnisse (Verbrüderungen, Gilden), in denen man mit verschiedenartigen Menschen zusammentrifft, und das Tragen von Waffen. Soll man wirklich diese Absonderlichkeiten, die ihres Gleichen in der Kirchengeschichte nur an den Monomanien unter den russischen Altgläubigen haben, als folgerechte Fortsetzung der von Zwingli eingeschlagenen Richtung ansehen? Man soll zu dieser Annahme gezwungen werden durch die Legende, dass Zwingli grade das „formale Princip“ in seiner Reformation vorherrschend befolgt habe. Man kann sich aber an den wiedertäuferischen Folgerungen aus demselben vorgeblichen Princip überzeugen, dass das wirkliche Leben sich niemals in solchem elenden Schema bewegt. Die Ansicht Zwinglis und die seiner wiedertäuferischen Gegner vom Christentum sind im tiefsten Grunde verschieden; in dem Masse als jener von der katholischen Lebensform sich entfernt, diese aber sich dem ceremonial-gesetzlichen Zuge desselben auf das nächste anschliessen. Dass nun beide ihre grade entgegengesetzten Ansprüche auf die Verbindlichkeit des Wortes Gottes

und der heiligen Schrift stützen, weist darauf hin, dass diese Instanz nicht erst für die Reformation Luthers und Zwinglis charakteristisch ist, sondern auch in anderen Bestrebungen mitgespielt hat, deren ceremonial-gesetzlicher Inhalt vermuten lässt, dass sie im Mittelalter wurzeln.

Das ekstatische und inspirirte Auftreten der andern Gruppe von Wiedertäufern hat ebenfalls nichts gemein mit der persönlichen Heilsgewissheit, welche der Glaube aus der Rechtfertigung durch Christus gewinnen soll. Vielmehr stehen jene pathologischen Erscheinungen, welche die willkürlichsten, wertlosesten oder frevelhaftesten Antriebe als göttliche Befehle darstellen, im äussersten Abstande von der Demut und Geduld, wie von der Treue im berufsmässigen Handeln, in denen sich die evangelische Heilsgewissheit darlegen wird. Der identische Inhalt aber, welchen die Wiedertäufer in ekstatischer Erregung aussprechen, nämlich die Nähe der Wiederkunft Christi und seines Gerichtes zur Aufrichtung seines Reiches, ist zwar der Voraussetzung des nahen Weltendes ähnlich, welche die Wirksamkeit Luthers und seiner Genossen begleitet; dieser Umstand ist aber niemals von denselben als ein besonders wichtiges Glied ihres Evangeliums, geschweige denn, wie bei diesen Wiedertäufern, als der Hauptinhalt und als das leitende Motiv der Busspredigt geltend gemacht worden. Ekstase und Inspiration sind nun solche Erscheinungen, die als mögliche Wirkungen asketischen Lebens ihre Heimat vielmehr im Mönchtum und eine besondere Achtung innerhalb des Mittelalters besitzen. Also auch dieses Merkmal der Wiedertäuferei weist auf dasselbe Feld hin, wie die bisher beurteilten Umstände. Die ekstatische Ankündigung der nahen Wiederkunft Christi findet ebenfalls ihre Analogien im Mittelalter; ihr besonderer Ort aber wird im weitern Verlauf dieser Untersuchung nachgewiesen werden.

Die Wiedertäuferei entspringt überall im Schosse der Handwerk treibenden städtischen Bevölkerung. Sie hat freilich auch manche Kleriker und Mönche für sich gewonnen, deren Bildungsgrad dieselben zur Führung der Partei und zur Verteidigung ihrer Grundsätze durch Wort und Schrift befähigte; indessen ist diese reformatorische Bewegung im Grunde

untheologisch. Denn an sich sind die z. B. durch Carlstadt und Denck vertretene mystische Theologie und die allgemeine Tendenz auf die Herstellung der vorgeblichen apostolischen Stufe der christlichen Gesellschaft gänzlich gleichgültig gegen einander. Nun steht ja freilich die Mystik in dem Rufe einer besonders nahen Verwandtschaft mit der lutherischen Reformation. Indessen sofern Luther an jener theologischen Richtung teilgenommen hat, hat sie ihn nicht auf diejenigen Gedanken geführt, durch welche er Reformator geworden ist; vielmehr verschwinden die Spuren der Mystik in seinen Schriften in dem Masse, als sein reformatorischer Gesichtskreis sich abgeklärt hat. Die Luther eigentümliche Anschauung des christlichen Lebens in der Schrift de libertate christiana ist sogar der Mystik grade entgegengesetzt. Diese lehrt die Weltflucht und Weltverneinung und stellt den Wert des sittlich guten Handelns und der Tugendbildung weit unter die ekstatische Einigung mit Gott. Luther lehrt, das die christliche Religion zur geistigen Herrschaft über die Welt führt, und stellt den Dienst des sittlichen Handelns gegen die Menschen in gleichem Werte mit jenen Functionen dar, in denen der Charakter der Versöhnung mit Gott besteht. Die Mystik ist nun auch bekanntlich gar keine directe Art oder Stufe der christlichen Frömmigkeit, sondern ist lediglich ein Absenker des Neuplatonismus. Denn der leitende Gedanke, welcher dieser Philosophie und der Mystik gemeinsam ist, nämlich dass Gott nicht die Welt, oder dass er die Verneinung der Welt sei, ist zwar der Ausdruck des an seiner Grundlage verzweifelnden Heidentums, ist aber eben deshalb an sich unterchristlich. Die Frömmigkeit ferner, welche dieser Gottesidee entspricht, welche die ekstatische Vereinigung mit Gott sucht, um so die Welt überhaupt und die Creatürlichkeit in der eigenen Person zu verneinen, ist nur möglich, wenn die asketische Verneinung der körperlichen und der gesellschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens vorhergegangen ist. Deshalb kann die Reformation Luthers, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner besondern Verwandtschaft mit der Mystik stehen. Ja es schliesst sich gradezu aus, dass Luther das menschliche

Leben nach dem Gegensatz der Sünde, für die wir verantwortlich sind, und der göttlichen Gnade in Christus beurteilen lehrt, und dass die Mystik die Selbstbeurteilung des Menschen in den Gegensatz der Creatürlichkeit und des Aufgehens in das allgemeine, göttliche Sein hineinstellt. Die Mystik bietet auch nicht eine höhere religiöse Anschauung dar, als welche Luther eröffnet hat; und Luthers Theologie findet nicht etwa ihre folgerechte Vollendung in der Mystik von Carlstadt und von Denck. Denn Luthers Lehre von der Sündenschuld, von der Versöhnung und von der christlichen Freiheit ist so gewiss christlich, als die Mystik trotz allen Scheines neuplatonisch und unterchristlich ist. Findet also im Kreise der Wiedertäufer die mystische Theologie eine Heimat, so weist auch diese Erscheinung darauf hin, dass die wiedertäuferische Reformation ihr leitendes Motiv aus dem katholisch-asketischen Christentum des Mittelalters empfangen hat, welchem die Mystik mindestens wahlverwandt ist [1]).

Welches ist nun aber das besondere Gebiet des mittelaltrigen Christentums, aus welchem die Wiedertäuferei entspringt? Um diese Frage zu beantworten, hat man zunächst darauf zu achten, dass diese vorgeblich gründlichere Reformation als solche ohne Zweifel erst durch das Beispiel Luthers und Zwinglis in Bewegung gesetzt worden ist, und dass die Anhänger jener Reformation mit geringen Ausnahmen erst durch die Reformation Luthers und Zwinglis angezogen worden waren, ehe sie sich auf die Verschiedenartigkeit ihrer Tendenzen von denen dieser Männer besannen. Aber wohl hätten die Lutheraner auf sie den Spruch (1 Joh. 2, 19) anwenden können: von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns. Woher also wäre zu erklären, dass

---

[1]) Cornelius (Gesch. des Münsterischen Aufruhrs, 2. Bd., S. 10 ff.) sucht die Wurzeln der Wiedertäuferei zu sehr an der Oberfläche, nämlich in der Art, wie die Ungebildeten sich des durch Luther eröffneten Zugangs zur Bibel annahmen. Erbkam (Protestantische Sekten im Zeitalter der Reformation, S. 485) rät hingegen auf die vor der Reformation vorhandenen Reste des mittelalterigen Sektenwesens, welche durch den Vorgang Luthers neu erregt worden seien. Jedoch ist dieses keine deutliche Auskunft.

die auf legale und ceremonielle Heiligkeit und auf Herstellung eines vollkommenen socialen Zustandes der Kirche gerichteten Menschen auch nur vorläufig Zutrauen zu Luther und Zwingli gefasst haben? Es ist zu vermuten, dass die Instanz der Predigt des göttlichen Wortes, welche diese Reformatoren erhoben, die späteren Wiedertäufer vorläufig gewonnen hat, weil dieselbe unter den städtischen Gewerbtreibenden schon immer als der höchste Massstab einer Verbesserung des christlichen Lebens galt. Wenn man dieses voraussetzen darf, so ist erklärlich, dass die Predigt Luthers und Zwinglis zunächst so schnell die Volksmassen in den Städten für sich gewann, und dann wieder von ihnen verlassen wurde, als es sich ergab, dass Luthers und Zwinglis Predigt des Evangeliums nicht den Zielen einer besondern asketischen Heiligkeit sich dienstbar machte, nach denen man gewohnt war die Bestimmung des Christentums zu beurteilen. Nun ist die „Predigt des Evangeliums" auch der Rechtstitel für die Reformation des heiligen Franciscus, und diese hatte eine von Luthers Bestrebungen ganz verschiedenartige Tendenz. Demgemäss führt die Frage nach der Herkunft der Wiedertäufer und nach der Möglichkeit ihrer wechselnden Stellung zur Reformation Luthers und Zwinglis auf die Vermutung, dass jene vorgeblich gründlichere Reformation des 16. Jahrhunderts eine durch die Nacheiferung gegen Luther und Zwingli angeregte Neubelebung der Reformation des heiligen Franz ist, und dass die Wiedertäufer aus dem Schosse der Tertiarier des Franciscanerordens, insbesondere der Observanten hervorgegangen sind. Ein directer urkundlicher Beweis dafür kann freilich nicht geführt werden; oder wenigstens ist bis jetzt kein Material zu solchem Beweise bekannt geworden. Wenn Bullinger über den Ursprung der Wiedertäufer berichtet, so meint er damit die ersten Erscheinungen der Richtung; die neueren Forscher, welche den Ursprung hinter den frühesten Erscheinungen suchen, sehen sich auf Hypothesen angewiesen. Etwas anderes als eine Hypothese wird auch jetzt nicht unternommen; aber die eben ausgesprochene Auskunft wird durch die Umstände und durch die directesten Analogien zwischen der Wiedertäuferei und der franciscanischen Reformation unterstützt. Vielleicht wird

die Evidenz dieser Hypothese auch dazu beitragen, dass der Blick in die Urkunden geschärft und bisher verborgene oder übersehene Beziehungen zwischen beiden Erscheinungen entdeckt werden.

Also die Wiedertäufer, deren Frömmigkeit das mönchische und ceremonial-gesetzliche Gepräge an sich trägt, verraten die religiöse Bildung, welche beim Beginn der Reformation des 16. Jahrhunderts dem Handwerkerstande in den deutschen Städten eigentümlich war. Dieser Stand aber ist damals seit dreihundert Jahren der Wirkungskreis der in den Städten angesiedelten Bettelorden. Diese zeigen nun zwar im 15. Jahrhundert allerlei Spuren von Verweltlichung, und an manchen Orten in Deutschland geben sie der weltlichen Obrigkeit den Anlass zu reformatorischem Einschreiten. Allein dadurch ist ihre Einwirkung auf das Volk im Ganzen nicht geschmälert worden. Sie lagen der Predigt und deshalb auch der Beschäftigung mit der heiligen Schrift ob, und behielten dadurch die Oberhand über den Pfarrklerus, welcher ungebildet war und schwelgerisch lebte. Während sie diesen Stand in Verachtung zu setzen verstanden, imponirten sie, nach dem Zeugnis des Erasmus dem Volke durch den Schein der Heiligkeit [1]). Es steht nun fest, dass mit der Predigt auch die Bildung und Pflege der Tertiariercongregationen bei den Bettelorden Hand in Hand ging. Wenn also ferner evident ist, wie sehr die Sitte und die Absichten der Wiedertäufer mit der Regel der franciscanischen Tertiarier, ferner mit den in der ersten Regel des heiligen Franz formulirten Vorschriften evangelischen Lebens übereinkommen, so wird man nicht zweifeln können, dass hierin ein genetischer Zusammenhang vorliegt. Als einziger Abstand leuchtet ein, dass die Wiedertäufer als Laien nicht die Schranken des Tertiarierordens innehalten, sondern alle die Aufgaben vertreten, welche Franz in der ersten Regel seinen eigentlichen Klosterbrüdern vorgehalten hat, und welche in seinem Sinne das Evangelium Christi ausmachen. Entsprangen aber auch die Wiedertäufer nur aus dem Tertiarierorden des heiligen Franz, so ist es verständlich, dass sie sich des ganzen Evangeliums desselben bemächtigten, wenn sie

[1]) Vgl. Gieseler, K.-G. II. 4. S. 290—302.

durch die Umstände sich gedrungen fühlten, seine Reformation zu erneuern. Es ist gradezu auffallend, dass dieser Zusammenhang von keinem Kirchenhistoriker bisher bemerklich gemacht worden ist. Die „apostolischen Täufer" Bullingers, welche zum Predigen unter den Merkmalen ausziehen, die Jesus seinen Jüngern (Marc. 6, 7 — 9) vorgeschrieben hat, entsprechen wörtlich der Vorschrift in der ersten Regel des heiligen Franz Art. 14: quomodo fratres debeant ire per mundum. Zum Ueberfluss giebt Bullinger an, dass unter den apostolischen Täufern, welche das Privateigentum aufgeben, „Etliche neue Barfüsser, das heisst den Franciscanermönchen gleich" waren, welche es für Sünde hielten, überhaupt mit Geld umzugehen, während Andere dem Gelde als ihrem Anteil an der Gütergemeinschaft nicht abgeneigt waren. Die Ablehnung jeder Competenz des Staates in der Kirche stützt sich bei den Wiedertäufern auf den Grundsatz, dass die Christen zum Leiden bestimmt, also staatlichen Schutzes gegen Unrecht nicht bedürftig seien. Dieses entspricht durchaus der Anweisung des heiligen Franz an demselben Orte, dass seine Brüder in der Welt sich direct nach Matth. 5, 39—42 richten sollen. Demgemäss versteht man auch, dass die den Tertiariern auferlegte Einschränkung des Eides und des Tragens von Waffen von den Wiedertäufern durch das absolute Verbot beider überschritten wurde. Sie waren genau genug mit der Bergpredigt bekannt, um sich unter alle Bestimmungen dieses Evangeliums Christi zu beugen. Den Tertiariern war geringe Kleidung von grauer Farbe und bestimmtem Schnitt in der nächsten Analogie mit der Mönchskutte vorgeschrieben, und die Teilnahme an weltlichen Vergnügungen verboten. Von den „abgeschiedenen geistlichen Täufern" berichtet nun Bullinger, dass sie, um der Welt nicht gleichförmig zu sein, „gleich als ein neuer Mönchsorden" Regeln über die Kleidung geben und alle Bezeugungen von Freude und Heiterkeit rügen. Also in allen diesen Beziehungen springt die Identität der wiedertäuferischen Reformation mit der des heiligen Franz in die Augen. Dabei ist aber noch ein Punkt sehr lehrreich. Als die Partei durch ihre schroffe Ablehnung des Eides und des Waffengebrauches ihre Existenz im Staate

auf das Spiel setzte, hat der so überaus einflussreiche Melchior Hofmann die Verpflichtung gegen den Staat in Hinsicht des Eides und des Waffengebrauchs wieder anerkannt; tatsächlich ging er in dieser Beziehung auf die Einschränkungen zurück, welche der Regel der franciscanischen Tertiarier entsprechen.

Man ist wohl berechtigt, aus allen diesen Merkmalen der Uebereinstimmung darauf zu schliessen, dass die Wiedertäufer solche Tertiarier sind, welche durch das Beispiel Luthers und Zwinglis bewogen worden sind, die Reformation des heiligen Franz wieder aufzunehmen, nachdem sie sich in der Erwartung getäuscht gesehen hatten, dass jene Männer es auf die Steigerung der Askese für das christliche Volk abgesehen hätten. Mit jener Hypothese steht nun auch in Einklang, dass die Wiedertäufer fast durchgängig die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung seines irdischen tausendjährigen Reiches verkündigten. Die Verzweiflung an der Besserung der Christenheit durch die regelmässigen Mittel der sittlichen Erziehung, welche hierin ausgedrückt ist, stellt zunächst einen eigentümlichen Zug der Abneigung gegen die Welt dar. Die leitende Vorstellung davon ist die, dass die Bestimmung des Christentums nicht sei, die sittlichen Ordnungen des Lebens in der Welt zu idealisiren und übernatürlich zu ordnen, sondern dass die regelmässige Ordnung des sittlichen Lebens in der Welt und die Regel des Christentums sich gegenseitig ausschliessen. Dieses nun ist auch die Grundanschauung aller mönchischen Askese innerhalb wie ausserhalb der Klostermauern. Die dringende Erwartung eines gewaltsamen Bruches aller menschlichen Ordnungen durch die Wiederkunft Christi lässt also wiederum auf den mönchischen Untergrund der wiedertäuferischen Partei schliessen. Nun steht aber, wie es scheint, mit dem angegebenen Gesichtspunkte der Umstand im Widerspruch, dass das herrliche Reich Christi auf der Erde, also unter der Fortdauer der Bedingungen der Welt, eintreten soll. Indessen diese Forderung entspringt aus dem andern Motive des mittelalterigen Christentums, aus der augustinisch-gregorianischen Voraussetzung, dass das Reich Gottes durch ethisch-politische Ordnungen auf der Erde heimisch werden müsse. Der Widerspruch, welchen wir zwischen

dem mönchischen Grundsatze der Weltflucht und dem hierarchischen Grundsatze der politischen Beherrschung der Welt und des Staates erkennen, hat das beides zusammenfassende System des abendländischen Katholicismus nicht unausführbar gemacht. Es ist aber nur eine Modification dieser Synthese, dass die Wiedertäufer in ihrer mönchischen Tendenz zwar an dem verweltlichten monarchischen System des Statthalters Christi verzweifeln, aber dafür auf das irdische Reich Christi selbst als auf eine ausführbare Gestaltung des christlichen Lebens rechnen. Ist demgemäss festgestellt, dass in dieser Erwartung grade mittelaltrige Lebensmotive fortwirken, so weist die besondere Ausprägung derselben wiederum auf den Boden hin, welcher durch die bekannte Oppositionsstellung der Franciscaner-Spiritualen befruchtet sein wird. Dieselbe ist freilich verstummt, seitdem die Observanten durch das Concil zu Constanz legalisirt worden sind; ja es zeigt sich im 15. Jahrhundert eine durchgehende einträchtige Wechselbeziehung zwischen dem Papsttum und dem Franciscanerorden. Allein es wird von Erasmus bemerkt, die Bettelorden kümmerten sich um den Papst, soweit es ihnen Vorteil brächte, im umgekehrten Falle gelte er ihnen nur so viel als ein Traum [1]). Man wird nun anzunehmen haben, dass diese innere Unabhängigkeit vom Papsttum unter den Franciscanern stärker und weiter verbreitet war, als unter den mit der Inquisition beauftragten, also dem Papsttum enger verbundenen Dominicanern. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass Luthers Auftreten gegen den Papst einen grossen Anklang bei den Franciscanern fand. Ob diese Anziehung mehr durch das Evangelium von der freien Gnade Gottes und von der Rechtfertigung im Glauben, als durch die Rüge der Verweltlichung der Kirche und des Papsttums herbeigeführt war, ist zu bezweifeln. Liessen sich nun aber die in den franciscanischen Congregationen gebildeten Handwerker durch Luther an die Verweltlichung der Kirche unter dem Papsttum erinnern, und machten sie doch an Luthers Reformation die Erfahrung, dass auch diese die Verweltlichung der Kirche nicht zu brechen

1) Vgl. Gieseler, K.-G. II, 4. S. 302.

vermochte, so ist es sehr erklärlich, dass sie in ihrem asketischen Reformdrange auch wieder den Zugang zu der Erinnerung an das ewige Evangelium fanden, dessen Ausführung um so näher bevorzustehen schien, je deutlicher der rettungslos antichristliche Charakter der Kirche in die Augen fiel. Allerdings bildet nun nicht das ewige Evangelium aus dem heiligen Geiste, sondern die sichtbare Wiederkunft Christi selbst das Schlagwort der Partei im 16. Jahrhundert. Indessen diese Abweichung erklärt sich ohne Zweifel daraus, dass die Anschauung der Apokalypse, welche den Spiritualen die Vorstellung vom Antichrist dargeboten hatte, auch in Hinsicht der Wiederkunft Christi und des tausendjährigen Reiches angeeignet worden ist. Dazu kommt, dass den ungebildeten Handwerkern die Vorstellung von der sinnenfälligen persönlichen Erscheinung Christi zugänglicher sein musste, als die des ewigen Evangeliums aus dem heiligen Geiste. Unter dieser Modification also ist die Erwartung der Wiedertäufer nichts anderes als die Erneuerung des Sturmes der franciscanischen Spiritualen.

Endlich findet auch die Beteiligung von Wiedertäufern an der mystischen Theologie ihre volle Erklärung, wenn man sich daran erinnert, dass die Predigt von Genossen der Bettelorden die mystische Frömmigkeit aus der Pflege der Klöster in die Gemeinden hinausgetragen hat. Wenn die Wiedertäufer solchen Führern anhingen, welche die Gelassenheit in Gott als die höchste Aufgabe rühmten, und wenn sie Ekstasen und Visionen nicht nur erfuhren, sondern in ihnen die Impulse Gottes zu vernehmen glaubten, so gaben sie dadurch kund, dass sie von jeher unter dem Einflusse auch der mystischen Ueberlieferungen gestanden haben, welche von den Bettelorden an ihre besonderen Gemeinden übergegangen sind. Es ist also nichts unter den leitenden Gesichtspunkten der Wiedertäufer, was sich nicht der vorgeschlagenen Ableitung ihrer Partei von den Tertiariern der Bettelorden, hauptsächlich der Franciscaner fügte. Demgemäss ist die von den Wiedertäufern unternommene Reformation, äusserlich angesehen, entschiedener und vollständiger als die von Luther und Zwingli. Denn Luther hat direct gar nicht eine Reform des christlichen

Lebens, sondern eine Reform der Lehre und des Gottesdienstes, sowie des Lehrstandes bezweckt, und auf die Verbesserung des Lebens nur indirect hingewirkt, indem er richtige Grundlagen der sittlichen Erziehung feststellte. Zwingli freilich hatte es direct auf Besserung der Sitte abgesehen, indem er die einschränkende Rechtsgewalt des Staates mit der anregenden Macht der Predigt vom Glauben und vom Gehorsam in Verbindung setzte. Aber wer kann bei jenem günstigen Urteil über die Wiedertäuferei stehen bleiben, welche die Besserung des christlichen Lebens auf die Weltflucht und die Verachtung der Staatsordnung stützt, welche Gütergemeinschaft und Schnitt der Kleidung vorschreibt, welche Heiterkeit und Fröhlichkeit verbietet, und welche durch die eingebildete Sündlosigkeit hindurch den Weg zur grundsätzlichen Freiheit des Fleisches weist? Denn jene Grundsätze sind auf grade entgegengesetzte Ziele gerichtet als die Absichten Luthers und Zwinglis, und die antinomistische Kehrseite ist kein zufälliges Anhängsel der ganzen Richtung. Wenn überhaupt die Norm des christlichen Lebens durch asketische Regeln in statutarischer Form erreicht wird, dann mag man sich durch die Vorderseite des wiedertäuferischen Reformdranges imponiren lassen. Wenn aber das christliche Leben auf die Totalität der Charakterbildung aus dem Gesetze der Freiheit angewiesen ist, dann ist der Fehler der mönchischen und statutarischen Haltung der Wiedertäufer ausser Zweifel. Daran aber erprobt es sich, dass diese Reform nicht die gründlichere und vollständigere, sondern dass sie lediglich anderer, ja entgegengesetzter Art ist als die von Luther und Zwingli. Dieses Ergebnis wird nun vollständig aufgeklärt durch die Wahrscheinlichkeit, dass die Wiedertäuferei ihren Ursprung aus dem Bereiche der franciscanischen Reform genommen hat. Denn der Gegensatz zwischen dieser Reform und der Luthers ist festgestellt. Allerdings haben nun diejenigen, welche nachher als Wiedertäufer auftreten, welche also von Hause aus die Richtung der franciscanischen Reform innegehalten haben werden, inzwischen zu der Masse der Anhänger Luthers und Zwinglis gehört. Aber auch diese Erscheinung stört die aufgestellte Hypothese nicht. Der Anschluss jener asketisch ge-

sinnten Handwerker an Luther und Zwingli war nämlich darum möglich, weil die Instanzen des göttlichen Wortes und der heiligen Schrift für die Anhänger der franciscanischen Reformation ebenso massgebend waren, wie für Luther und Zwingli. Freilich sind jene Autoritäten auf den beiden Reformationsstufen in ganz verschiedenem Sinne verstanden, und ein entgegengesetzer Lebensinhalt aus ihnen abgeleitet worden. Hatte sich also die asketisch gesinnte Masse der städtischen Handwerker zuerst durch das Schlagwort der Reform aus Gottes Wort auf die Seite von Luther und Zwingli ziehen lassen, so haben sie alsbald sich von denselben abgewendet und den Weg der Wiedertäuferei eingeschlagen, als sie ihr asketisches Ideal bei jenen Reformatoren nicht wiederfanden. Unter diesen Umständen ist es auch erklärlich, dass die bloss formale Autorität der heiligen Schrift, welche auf beiden Seiten verschieden ausgebeutet wurde, den Streit nicht schlichten konnte. Deshalb ist die Entscheidung zu Ungunsten der Wiedertäufer durch die Gewalt der Obrigkeit herbeigeführt worden.

4.

Gesetzt nun, dass der Pietismus auf den Gebieten der lutherischen und der reformirten Kirche im Grunde die Tendenz der Wiedertäufer erneuert hat, so wird es darauf ankommen, welche der beiden evangelischen Kirchen für jene Saat empfänglicher war. Von dieser allgemeinen Untersuchung ist zunächst die Vorfrage abzuzweigen, wie weit die Analogie zwischen Zwinglis Reformationsabsicht und der Wiedertäuferei reicht. Denn die theokratische Art, in welcher Zwingli seinen Reformationsplan ausgebildet hat, ist bekanntlich für die reformirte Kirchenbildung in der Schweiz nicht massgebend geworden oder geblieben; jene Tendenz Zwinglis berührt sich aber mit dem Charakter wenigstens eines Teiles der Wiedertäufer. Zwingli hat bekanntlich nicht bloss dem Staat die directe Aufgabe der Pflege des Christentums und der Reformation der Kirche beigemessen, sondern auch die Verbreitung der letztern durch politische Gewalt für angezeigt gehalten. In ähnlicher Weise hat die wiedertäuferische Gruppe unter

der Leitung von Hans Hut sich vorgenommen, als das wahre Israel alle gottlosen Kanaaniter mit dem Schwerte auszurotten, und die Wiedertäufer in Münster haben nach diesem Antriebe gehandelt. Diese gewalttätige Haltung ist freilich unter den Wiedertäufern eine Ausnahme von der grundsätzlichen Friedfertigkeit und Nachgiebigkeit gegen die ihnen angetane Gewalt. Indes ist diese Abweichung als Vorwegnahme der erwarteten Gerichts- und Herrschergewalt Christi sehr verständlich. Die theokratische Ansicht erzeugt also auf beiden Seiten die Billigung der Gewalt zum Zwecke der Durchführung der christlichen Reform. Allein dabei waltet der grosse Abstand ob, dass Zwingli die Mittel des bestehenden Staates zu dem Zwecke einer wirklich sittlichen Lebensordnung verwendet hat, dass hingegen die Wiedertäufer ihre in sittlicher Beziehung verdächtigen oder gar verwerflichen Zwecke auf den Trümmern der Staatsordnung durchzuführen suchten. Demnach kann die Münstersche Theokratie der Wiedertäufer schwerlich als die folgerechte Consequenz der Züricher Theokratie Zwinglis erscheinen. Es giebt eben keine Folgerichtigkeit, weder eine logische noch eine moralische, zwischen den sittlichen und den widersittlichen Zwecken der einen und der andern Richtung, zwischen dem legalen Anschluss Zwinglis an die bestehende Staatsordnung und dem radicalen Umsturz derselben in Münster. Also ist die Verfassung des Staates und der Kirche von Zürich grade unter der Leitung Zwinglis am wenigsten dazu disponirt gewesen, die Ansprüche der Wiedertäufer auf die Geltung ihres vollkommenen Christentums zuzulassen. Vielmehr ist der Widerstand dagegen in Zürich grade deshalb so kraftvoll gewesen, weil man dort der christlichen Berechtigung der bestehenden Staats- und Sittenordnung sicher war.

Auf die theokratische Absicht Zwinglis ist schon während seines Lebens keiner der schweizerischen Stände eingegangen, und in Zürich selbst wurde diese hoch angelegte Bahn verlassen, als die Katastrophe hereinbrach, in der Zwingli seinen Tod fand. Von da an kam auf dem ganzen Gebiete der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts der Grundsatz zur Geltung, dass der Dienst, welchen der Staat der christlichen Religion zu leisten hätte, nur in den einzelnen Terri-

torien berechtigt, und dass er nur defensiv sei, dass also die christliche Gemeinschaft nur in dem Bekenntnis, nicht in der rechtlichen Verfassung, ja kaum einmal in der Ordnung des Gottesdienstes zu erstreben sei. Wie nun die Gemeinschaft im Bekenntnis sich in den lutherischen und den reformirten Zweig gespalten hat, braucht hier nicht erörtert zu werden. Hingegen kommt noch eine Function der Kirche in Betracht, welche eine andere Gruppirung der Territorialkirchen nach sich zieht, als welche eben bezeichnet ist. Diese Function der Kirche ist die Disciplin. Dass in der Schätzung derselben zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche Abweichungen von erheblichem Gewicht vorkämen, haben die Streittheologen des 16. Jahrhunderts sich nicht klar gemacht. Man hat aber auch in unserem Jahrhundert keine zureichende Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand gerichtet [1]). Es ist aber sehr leicht festzustellen, dass in dieser Hinsicht der Calvinismus nicht nur dem gesammten Luthertum gegenübersteht, sondern auch der kirchlichen Ordnung in der deutschen Schweiz, oder dem eigentlichen Gebiete Zwinglis. Dieses hat der Calvinismus mit seiner Lehre und seinem officiellen Bekenntnis (nur mit Ausnahme von Basel) zu occupiren vermocht, nicht aber mit seiner Disciplin; und auch in jener Hinsicht ist eine Zwinglische Unterströmung immer wirksam geblieben. Aber ferner hat der Calvinismus auch in den deutschen Territorien, die seiner Lehrautorität folgen, in der Pfalz, Bremen, Hessen, Anhalt, seine Art der Disciplin nicht geltend machen dürfen. In dieser Beziehung hat er seine Geltung nur in den Ländern ausserhalb Deutschlands durchzusetzen vermocht, und hat in Deutschland nur von den Niederlanden aus hinübergegriffen nach Ostfriesland, sowie nach Jülich, Cleve und Berg. Also wenn die Disciplin als ein beachtenswerter

---

[1]) Ich darf aber hinzufügen, dass Schmid a. a. O. S. 442 eine Ahnung davon hat, dass zwischen Luthertum und Calvinismus auf diesem Punkt ein Unterschied obwaltet; er hat nur denselben nicht klar gestellt, weil er den Begriff von der Kirche, welchen er den Reformirten imputirt, von Goebel annimmt; als ob es keine reformirten Bekenntnisschriften gäbe, die an ihrem Ort ebenso hohen Wert haben, als die für Schmid verbindlichen lutherischen.

Scheidungsgrund im Kreise der reformatorischen Kirchen berücksichtigt wird, so sind der ausserdeutsche Calvinismus und das deutsche Kirchengebiet, welches das Luthertum und den Zwinglianismus umfasst, einander gegenüberzustellen.

Calvin hat allerdings seine Kirchengründung in Genf auf keinem andern Wege durchsetzen können, als auf welchem die reformatorischen Kirchenbildungen in Luthers und Zwinglis Wirkungskreis erfolgt waren, nämlich durch die Autorität des Staates. Unter diesen Umständen war überall in den deutschen und schweizerischen Territorien die kirchliche Disciplin in die Hände der Obrigkeit gekommen. Dazu aber hatten verschiedene Gründe gewirkt. Nämlich teilweise hatte die kirchliche Disciplin in der mittelaltrigen Praxis die Gestalt weltlicher Strafen angenommen, welche nun in Folge der Reformation einfach der Staat übernahm. Teils konnte die eigentliche Kirchenstrafe, die Ausschliessung vom Abendmahl, nicht den einzelnen Pastoren überlassen, sondern musste von den landesherrlichen Consistorien übernommen werden. Oder wo, wie durch Bucer (1531) in Ulm, eine besondere Behörde zur Ausübung des Bannes (vier aus dem Rat, zwei Prediger, zwei Gemeindeglieder) eingesetzt wurde, war vorbehalten, dass sie die Excommunication nur auf Befehl des Rates erkennen durfte [1]). Jedoch ist dieser Verlauf der Sache innerhalb der deutschen, insbesondere der lutherischen Kirchenbildung nicht bloss aus jenen äussern und zufälligen Rücksichten eingetreten; sondern wird von Anfang an durch eine bestimmte Theorie über die Competenz der Kirche und die des Staates geleitet.

Die beiden Zweige der Reformation, welche hier zu unterscheiden sind, stimmen darin überein, dass die Disciplin nicht bloss aus der allgemeinen Rücksicht der gesellschaftlichen Ordnung, sondern auch aus der Rücksicht auf die Ehre Christi oder auf den besondern Charakter der christlichen Gemeinschaft notwendig sei [2]). Hieraus folgert nun bekanntlich

---

[1]) Richter, K.-O. I, S. 158.

[2]) Calvini Inst. rel. chr. IV, 12, 1. Brenz, K.-O. für Schwäbisch-Hall (1526) bei Richter I, S. 45.

Calvin, dass die Kirche bestimmte rechtliche Organe zur Ausscheidung der offenbaren Sünder besitzen müsse. Indem dieselben nicht ohne Unterstützung, beziehungsweise Mitwirkung des Staates gebildet werden, sollen sie doch unabhängig vom Staate tätig werden; jedenfalls sollen die Strafbeschlüsse des Consistoriums an der Staatsgewalt nicht eine höhere Instanz, sondern nur eine bereitwillige Dienerin finden. Denn die Disciplinargewalt sei von Gotteswegen, und nach der Vorschrift der heiligen Schrift, ein unverlierbares Attribut der Kirche. Hievon weichen aber die Lutheraner durchaus ab. Uebereinstimmend erklären Aepinus in der K.-O. für Stralsund (1525) und Brenz in der K.-O. für Schwäbisch-Hall (1526), dass die Kirche nur Organe der Gnade an sich trage, dass demnach die Aufrechterhaltung des christlichen Lebens durch Mittel des Rechtes, oder die Disciplin lediglich ein Attribut der weltlichen Obrigkeit oder des Staates sei [1]). Demgemäss behauptet

[1]) A. a. O. I, S. 25: Zwei Stücke sind, darin ein Christentum besteht, dass man Gottes Wort höre und dem glaube, und seinen Nächsten liebe. Der Prediger Amt ist, dass sie Gottes Wort lauter und rein predigen, der weltlichen Obrigkeit gehört, ordentlich zu ordnen, dass christliche Liebe und Eintracht gehalten werde, und das verhindert, ja gestrafet werde, was durch Gottes Wort verboten wird. — S. 40: Es sind zwei wesentliche Stücke göttlichen Dienstes einem jeden Christen nötig, nämlich glauben und lieben, glauben gegen Gott und lieben gegen den Nächsten. Ein Christ ist schuldig sie zu halten, auch wenn er in der Türkei wohnte. Aber weil Gott den Christen eine solche Gnade bewiesen hat, dass sie eigen Land in weltlicher Gewalt inne haben, so ist die Obrigkeit als christliche Glieder und Mitgenossen der Kindschaft Gottes schuldig anzurichten alles was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu tun befohlen hat. Das sind vornehmlich drei Stücke, nämlich Predigen das Evangelium, Taufen und das Nachtmahl Christi halten. Bei diesen Stücken, so sie ordentlich und der Einsetzung Christi gemäss gehalten werden, mag man nennen und erkennen eine christliche Kirche. — S. 45: Die Obrigkeit hat überall den Beruf, die Bösen von der Gemeinschaft, der sie nachteilig sind, durch die Gewalt des Schwertes abzusondern. Indem nun Christus seine Kirche durch Wort und Sacrament versammelt, will er zugleich, dass sie ehrbaren Wandel führe. Ferner will Christus, dass durch bösen Wandel der christliche Name nicht verunehrt und die Guten nicht verführt werden. Da nun aber in der ältesten Kirche die Christen keinen Befehl weltlichen Schwertes gehabt haben, das damals in der Hand der Heiden

Brenz, dass die Disciplin in der alten Kirche nach der Vorschrift des Paulus nur deshalb geübt worden sei, weil damals noch keine christliche Obrigkeit vorhanden war. Seitdem also die allgemeine Rechtsgewalt in den Händen von Christen ist, falle die Notwendigkeit kirchlicher Disciplin im Ganzen weg. Wenn dieselbe aber für gewisse Fälle auch von Brenz vorbehalten wird, so geschieht es nur im Sinne des Surrogates, weil und so lange die Obrigkeit geschlechtliche Vergehen, obgleich sie gegen göttliche und kaiserliche Gesetze verstossen, nicht für strafbar achtet.

In dieser Erörterung ist deutlich der Gedanke ausgedrückt, dass die Kirche, sofern sie die Gemeinschaft aus der göttlichen Gnade und die Trägerin der Gnadenverkündigung ist, grundsätzlich keine strafrechtliche Competenz über ihre Angehörigen haben könne. Wenn also dieses Attribut an der Kirche vorkommt, so ist es nur durch ein zufälliges Misverhältnis zwischen Kirche und Staat in einer gewissen Zeit zu erklären. Wenn jedoch der Staat der sittlichen Bestimmung seiner Strafgewalt im Sinne des Christentums sich bewusst wird, so hat die Kirche sich ihrer Disciplinargewalt zu entledigen, um ihren Charakter als Religionsgemeinschaft um so ungetrübter auszuprägen. Diese Deduction der bloss bedingten Notwendigkeit der Disciplin für die Kirche stammt zwar von einem Genossen Luthers her, welcher nur den zweiten Rang einnimmt, und keine der

und Juden war, so hat Christus die Ordnung des Bannes nach Matth. 18 eingesetzt. Die Ausübung desselben kommt in die Hände der Aeltesten der Gemeinde, zu denen der Episcopus als Verkündiger des Wortes Gottes gehört. — S. 46: Weil aber jetzt das Schwert nicht mehr in der Hand der Ungläubigen ist, so ist es viel leichter, ein christlich ehrbares Leben unter dem christlichen Volk zu erhalten. Denn eine solche Obrigkeit trägt nicht allein Sorge, dass eine weltliche Ehrbarkeit an den Untertanen erzogen werde, sondern sie hilft auch, dass die christliche Ehrbarkeit ihren Fürgang habe. Jedoch giebt es Vergehen, deren sich die weltliche Obrigkeit nicht annimmt, z. B. Verführung von Jungfrauen oder Wittwen und Ehebruch, obgleich dieselben nicht bloss im mosaischen, sondern auch im kaiserlichen Recht für strafbar erklärt werden. Um nun diesen Sünden, welche die Obrigkeit ungestraft lässt, entgegenzuwirken, ist der Bann durch eine Synode von Prediger und Bürgern zu üben, damit nicht die heiligen Sacramente vor die Hunde geworfen und die frommen Christen nicht geärgert werden.

späteren Kirchenordnungen enthält ähnliche Gedanken. Nichts desto weniger ist diese Erörterung für den Verlauf der Sache m Gebiete der lutherischen Reformation als massgebend zu achten, weil sie auf das genaueste zu dem leitenden Begriff von der Kirche passt. Man hat, ohne es zu wissen, das calvinische Ideal im Sinne, wenn man ein Merkmal der Schwäche der deutschen Reformation darin erkennt, dass sie die kirchliche Disciplinargewalt teils direct dem Staate überliess, teils der Cognition der staatskirchlichen Behörden unterwarf. Dieser Verlauf wird vielmehr principiell gerechtfertigt durch den lutherischen Gedanken, den Aepinus und Brenz vertreten, dass die Kirche als Organ der göttlichen Gnade nicht zugleich grundsätzlich Organ des Strafrechtes sein könne. Und dieser Standpunkt wird auch noch durch andere Zeugnisse indirect bestätigt.

In der zweiten Generation der lutherischen Kirchenbildung nämlich hat Erasmus Sarcerius, Superintendent der löblichen Grafschaft Mansfeld, einen Folianten „Von einer Disciplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrfurcht mögen gepflanzet und erhalten werden“ (1556) — geschrieben, worin er das dringende Bedürfnis nach dieser Einrichtung und die Mittel zu ihrer Herstellung erörtert. Es fällt nun auf, dass er von vornherein nicht die kirchliche Genossenschaft, sondern das deutsche Volk als das Subject der Disciplin ins Auge fasst. Diesem wird zunächst das Gewissen wegen des Verfalles der Sitten geschärft, indem die Gegenwart mit der taciteischen Schilderung der Deutschen verglichen wird. Demgemäss wird die weltliche Obrigkeit als die Statthalterin Gottes zur Herstellung einer Disciplin in Anspruch genommen; und indem dazu übergegangen wird, dass auch die Kirchendiener dazu berufen sind, so lautet der Ausdruck dahin, dass dieselben ihrem Amte schuldig sind, eine Disciplin helfen aufzurichten. Man glaubt ferner in dem Buch gar nicht mit einer Aufgabe des kirchlichen Lebens beschäftigt zu sein, wenn die staatlichen Functionen der Gesetzgebung und Rechtsübung gemäss den Beispielen aus christlicher und heidnischer Zeit, und wenn Reichstage, Landtage, Städteordnungen und alle Arten der Gerichte als die Mittel zur Auf-

richtung einer Disciplin empfohlen werden. Dieses Verfahren wird manchen Theologen der Gegenwart umsomehr befremden, wenn er mit diesen Vorschlägen die dazwischen laufenden Klagen über die Moralität der Höfe und der Juristen vergleicht, welche gegen das Interesse der Kirche gleichgültig sind. Dieses Gefüge von Forderungen und Ratschlägen, in welchem die weltlich-rechtlichen und die kirchlichen Motive für die Disciplin zusammengefasst werden, würde völlig unverständlich sein, wenn man bei „einer Disciplin" an das calvinische Institut der Absonderung der offenbaren Sünder von der Cultusgemeinschaft denken müsste. Allein diese Bedeutung des Wortes kommt bei Sarcerius nur gelegentlich zur Geltung. Regelmässig versteht er unter einer Disciplin die viel umfassendere Aufgabe der guten Sitte, welche die Frucht der wahren Busse, und zu deren Herstellung neben Gesetzen des Staates hauptsächlich die Predigt des Evangeliums wirksam ist. Was die Disciplin gewöhnlich bedeutet, nämlich die Strafen der Kirche gegen die öffentlichen Uebertreter des göttlichen Willens „zu ihrer selbst Besserung und andern Leuten zum Exempel des Abschreckens", wird von Sarcerius nur angehängt an die Mittel und Wege, in denen das göttliche Gesetz zur Ausführung im Volke gebracht wird. „Ein schöner und löblicher Anfang wäre es zu einer Disciplin, dass ein jeder Untertan einen Mann besserte; alsdann würden sie mit der Zeit alle gebessert. Item dass ein jeder Hausvater in seinem Hause erstlich für sich und die Seinen einen Grund zur gemeinen Disciplin legte, indem ein jeder sein Weib, Kinder und Gesinde zum Besten anhielte. Alsdann wäre es der Obrigkeit und den Kirchendienern desto leichter, eine gemeine und öffentliche Disciplin (nämlich durch Strafgewalt) anzustellen." Auch indem Sarcerius den Kirchendienern vorschreibt, mit welchen Mitteln sie eine Disciplin herzustellen haben, so beziehen sich zehn Capitel auf ihre persönliche Haltung, ihre gute Hauszucht, ihre Treue in der Predigt von der Busse und der Gnade, den Lastern und Tugenden, auf Abhaltung von Synoden und Visitationen; und erst danach werden ihnen die Kirchenstrafen und die Auflegung öffentlicher Busse angeraten. Die beiden Schlusscapitel des ganzen Buches aber sind höchst

charakteristisch, indem als die sonderlichen und kräftigen Mittel zu Anstellung und Erhaltung einer Disciplin die Einrichtung guter Schulen und wiederum die gemeine und brüderliche Ermahnung angegeben werden.

Wenn man sich erinnert, in welchem Sinne die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die Aufgabe der kirchlichen Disciplin aus der allgemeinen Ueberlieferung übernommen haben, und in welchem Sinne sie die gleichzeitige Lebensaufgabe Calvins bildete, so erkennt man, dass Sarcerius die Aufgabe erheblich verschoben hat. Er meint unter der Disciplin, die er durchsetzen will, die moralische Erziehung des ganzen Volkes. Zu diesem Zweck konnte er die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung mit den Lebensmotiven der christlichen Religion zusammenfassen, und zwar in der Ordnung, dass jene Mittel der weltlichen Obrigkeit den Vortritt haben. Sofern er nun aber auch den ursprünglichen Sinn der kirchlichen Strafdisciplin im Auge behalten hat, konnte er mit Recht behaupten, dass dieses Mittel zur Herstellung der öffentlichen Moralität nur auf jener Unterlage der moralischen Erziehung des Volkes ausführbar und zweckmässig sei. Jedoch nicht undeutlich taucht die Ueberzeugung auf, dass in dem Masse, als diese Aufgabe gelöst wird, jenes kirchliche Strafverfahren als überflüssig erscheinen muss. „Denn wo eine Disciplin ist, da gehen alle Dinge in seiner Ordnung recht und wohl zu; da tut ein jeder Untertan in seinem Beruf, was er zu tun schuldig und pflichtig ist; da ist Gehorsam und alles Gutes; da ist Friede und Einigkeit; da wird Gott gegeben, was Gottes ist, der Obrigkeit was ihr ist.“

Wenn man wissen will, welches die Haltung des Luthertums in Hinsicht der kirchlichen Disciplin ist, so darf man sich nicht auf die Wahrnehmung beschränken, dass dieselbe durch ihre Uebertragung auf staatliche Organe verkümmert sei. In der Gegenwart schliesst diese Ansicht meistens das Urteil in sich, dass dadurch der lutherischen Kirche eine wesentliche Function verloren gegangen sei, in deren Beibehaltung der Calvinismus sie übertreffe. In dieser Stimmung pflegt man sich darüber hinwegzusetzen, dass die Disciplin im Calvinismus nicht minder unausführbar geblieben ist, wie in

der lutherischen Kirche. Man darf aber, um die Stellung des Luthertums zu der Sache authentisch und vollständig zu erkennen, von Sarcerius lernen, welche viel umfassendere und gesundere Aufgabe er an die Stelle der kirchlichen Strafgewalt gesetzt hat. Und diese Aufgabe ist in dem evangelischen Deutschland trotz aller Schwierigkeiten nicht ungelöst geblieben. Wenn man aber in Sarcerius' Buche die tiefdunkeln Schilderungen der sittlichen Zustände seiner Zeit, sowie die Klagen über das Treiben der staatlich hervorragenden Gesellschaft liest, welcher er doch zumutet, auf seine Ratschläge einzugehen, so muss man die Kraft seines praktischen Idealismus und die Geduld bewundern, in welcher er an die Ausführung der Aufgabe glaubt. Auch an der Hand dieses Zeugen also ergiebt sich, dass die lutherische Anerkennung der kirchlichen Disciplin nur eine bedingte ist. Sie ist in folgender Formel auszudrücken. Wenn kirchliche Strafgewalt stattfinden soll, so ist sie nur möglich unter Voraussetzung der staatlichen und religiösen Erziehung des Volkes zur Moralität. Indes wird dagegen eingewendet werden, dass Sarcerius nicht genügend legitimirt sei, um auf diesem Felde als Vertreter des Luthertums zu gelten. Als ob den Anhängern Luthers, zu welchen Sarcerius gehört, zuzutrauen wäre, dass sie über eigene Gedanken verfügt hätten! Der Kern seiner Ansicht nämlich kann grade bei Luther nachgewiesen werden.

In der Erklärung des Propheten Joel, welche Veit Dietrich nach den Vorträgen Luthers 1547 herausgegeben hat [1]), bezieht sich Luther auf die verbreitete Ansicht, dass der Bann, als die Ausschliessung vom Abendmahl teils durch die Nachlässigkeit der Kirchendiener, teils durch die Ungunst der Obrigkeit in Abgang gekommen sei. Hiegegen aber macht er geltend, dass die Schuld daran bei der ganzen christlichen Gesellschaft sei. Jeder lasse es daran fehlen, seinen Nachbar wegen Unrecht und Zuchtlosigkeit zu warnen uud zu ermahnen, um ihn zu bessern. Man hüte sich davor aus Menschenfurcht und aus Besorgnis, in gleicher Weise von den anderen behandelt zu werden. Die eigentliche Ursache des Verfalles

---

1) Opp. latina, ed. Witeb., Tom. IV, fol. 514 b; Walch VI, 2404.

des Bannes sei also der Umstand, dass die wahren Christen in so geringer Zahl vorhanden seien. Diese Betrachtung Luthers führt also notwendig zu der Folgerung, dass, wenn der Bann in Uebung kommen soll, vor Allem die Erziehung des Volkes zur wahren christlichen Moralität notwendig ist. Zugleich aber macht Luther noch von anderer Seite her darauf aufmerksam, dass der Bann nur relativen Wert für die Kirche habe. Denn derselbe richtet sich nur gegen öffentliche Aergernisse. Nichts desto weniger sind die heimlichen Sünder, welche in der christlichen Gemeinde an den Sacramenten teilnehmen, wie Luther erklärt, de facto von Gott gebannt. Wenn dieselben durch ihre scheinbare Haltung Menschen betrügen, so sind sie doch Gottes Gericht verfallen. Hieraus folgt, dass die Uebung der kirchlichen Strafe gegen die öffentlichen Sünder den Zweck gar nicht erreicht, die Gemeinde von den Sündern zu reinigen; vielmehr wird durch jene Function die Besorgnis nahe gelegt, dass die Heuchler sich in der Kirche grade als die Berechtigten behaupten. Wenn auch Luther sich so nicht ausgesprochen hat, so legt er doch diese Betrachtungen ebenso nahe, als dieselben dazu dienen, die bloss relative Bedeutung des Bannes für die Kirche, die er einräumt, in der von ihm eingeschlagenen Richtung zu erproben. So sehr er in thesi die Zweckmässigkeit des Bannes und die Pflicht der Kirchendiener, ihn zu üben, auch bei dieser Gelegenheit vorbehält, so wenig ist er der Meinung, dass die Kirche um eine ihr wesentliche Function verkürzt wird, weil der Bann in Abgang gekommen ist.

Die entgegengesetzte Ansicht Calvins findet ihre am nächsten stehende Regel an der Art, wie er die Autorität des Neuen Testaments in diesem Falle zur Anwendung brachte. Als Mann der zweiten Generation steht er der Autorität der heiligen Schrift weniger frei gegenüber als Luther; allein er unterscheidet sich auf diesem Punkte auch von den Lutheranern überhaupt. Dieser Abstand kommt nun darauf hinaus, dass Calvin nicht bloss den religiösen Gedankenkreis des Neuen Testaments, sondern auch gewisse sociale Einrichtungen der ersten christlichen Gemeinden für dauernd verbindlich achtet, während Luther und die eigentlichen Lutheraner auf die letz-

teren verzichten. Nach Calvins Ansicht ist die Einsetzung von Pastoren und Doctoren als Leitern der Kirche nach den Aposteln, ohne dass ein Rangunterschied unter jenen Beamten zulässig wäre, ein heiliges unverletzliches und ewiges Gesetz, eine Einrichtung Gottes und keine menschliche Erfindung (Inst. IV. 4, 6. 7); ebenso die Disciplin als Strafgewalt ein Attribut der Kirche, welches der Herr als notwendig vorgesehen hat (IV. 12, 4). Die Strafdrohung, welche Paulus im Namen der Kirche gegen das Mitglied der korinthischen Gemeinde richtet, gilt für Calvin als die göttliche Gewähr des vollen Umfangs der Disciplin, welche der Kirche zusteht. Brenz hingegen vermochte darin nur ein momentanes Bedürfnis der Kirche zu erkennen, weil es noch keine christliche Staatsordnung gab. In dieser Abweichung ist der Unterschied der lutherischen und der calvinischen Ansicht nicht bloss von der Disciplin, sondern auch von dem Gebrauch der Bibel in der Kirche offenbar. Der Lutheraner konnte, was die socialen Ordnungen der ersten christlichen Gemeinden betrifft, das Neue Testament als Urkunde von vergangenen Zuständen ansehen, welche unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nicht mehr verbindlich sind. Calvin sah in der Vorschrift eines Apostels über Disciplin, sowie in der durch das Neue Testament bezeugten Gemeindeverfassung der ersten Epoche unüberschreitbare Normen, auf welche die Kirche zurückgeführt werden müsse.

So wie nun Calvin die Notwendigkeit des Bannes, und so wie er die Ausdehnung der Autorität des Neuen Testaments verstand, tritt er in demselben Masse auf die Seite der Wiedertäufer, als er sich von dem Luthertum entfernt. Es kommt nämlich hiebei nicht auf die Frage der Disciplin allein an, deren Unterlassung auch die Wiedertäufer, nach Bullingers Zeugnis, den lutherischen Prädicanten zum Vorwurf machten. Man könnte vielmehr in dieser Beziehung geltend machen, dass, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Denn die Calvinische Auffassung der christlichen Religion und Sittlichkeit ist von dem gesetzlichen und mönchischen Heiligkeitsstreben der Wiedertäufer zu weit verschieden, als dass bloss die Annäherung in der Schätzung des Bannes eine eigentliche

Verwandtschaft zwischen beiden erwiese. Allein auch wenn diese Rücksicht vorbehalten wird, so ist doch eine Uebereinstimmung zwischen beiden darin offenbar, dass die Autorität des Neuen Testaments nicht bloss für die religiöse Welt- und Glaubensanschauung, sondern auch für die Verbindlichkeit gewisser Lebensordnungen verwendet wird, welche in der ersten Generation der Kirche vorkommen. Diese Uebereinstimmung wird nicht aufgehoben durch den verschiedenen Umfang der Anwendung jenes Grundsatzes. Die Wiedertäufer folgerten aus der Autorität des Neuen Testaments, dass die Christen als solche nicht Teilnehmer am weltlichen Staat, dass sie vielmehr nur auf das Dulden allseitigen Unrechtes angewiesen sein könnten, weil dieses die Lage der ersten Christenheit war. Hiervon war Calvin weit genug entfernt; aber die Notwendigkeit der Strafgewalt der Kirche und die Ausschliessung jeder Rangabstufung zwischen den Lehrern und Hirten der Kirche behauptete er doch nur deshalb, weil es in der ersten Generation so gewesen ist, und deren Einrichtungen ihm als unbedingt verbindlich galten, da sie in der heiligen Schrift bezeugt waren. Also, so weit gegenwärtig geurteilt werden kann, ist das Lebensideal Calvins und das der Wiedertäufer total verschieden; deshalb hat auch die Disciplin für beide ein verschiedenes Gewicht. Für die Wiedertäufer ist sie das Mittel, die wirkliche Heiligkeit der wahren Gemeinde herzustellen; für Calvin ist sie unter allen Umständen ein Mittel äusserer Ordnung, welches man der Ehre Christi und der sittlichen Gesundheit der einzelnen Gemeindeglieder schuldig ist (IV. 12, 5). Jedoch die Art, wie er sie aus dem Neuen Testament als dem inspirirten Gesetzbuch ableitet, lässt den Grundsatz der Reformation des heiligen Franz wieder anklingen, dass die sociale Ordnung der Christenheit auf die Bedingungen zurückzuführen sei, welche für die erste Generation galten. Von dieser bloss formellen Uebereinstimmung aus ist es allerdings noch nicht wahrscheinlich, dass der Calvinismus eine besondere Disposition zur Aufnahme oder Wiedererzeugung franciscanischer oder wiedertäuferischer Lebensformen in sich schlösse. Denn die christliche Lebensordnung Calvins ist darin mit der lutherischen identisch, dass sie an die Ausübung des Berufes

und an die Einreihung in den Staat geknüpft wird. Allein Calvin hat dennoch seiner Gemeinde um der Aufrechterhaltung der Disciplin willen ein sittliches Gepräge beigebracht, welches das gemeinsame protestantische Lebensideal erheblich modificirt. Um dieses verständlich zu machen, kommt die persönliche sittliche Begabung Calvins, zugleich aber seine Nationalität in Betracht.

Es ist doch merkwürdig, dass die Franzosen, welche für die Reformation des 16. Jahrhunderts tätig eintreten, ganz entschieden auf die kirchliche Disciplin bedacht sind; vor Calvin schon Wilhelm Farel und Franz Lambert. Ganz besonders lehrreich ist aber das Unternehmen dieses ehemaligen Franciscaners, die Kirche Hessens mit einem Institut der Disciplin auszustatten. Luther hatte in der 1526 veröffentlichten „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" den frommen Wunsch nach einer Gemeinde von Solchen ausgesprochen, welche mit Ernst Christen sein wollen. Diese, meint er, müssten sich mit Namen einzeichnen, und sich in einem besondern Hause zum Gebet, Lesen und Uebung der Sacramente versammeln. In dieser Gemeinde könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstossen oder in den Bann tun. Allein Luther fügt hinzu, dass er eine solche Gemeinde nicht einrichten könne, weil er noch nicht die Leute dazu habe, und nicht viele sehe, die dazu geneigt seien. Er fürchtet, dass es eine Rotterei gäbe, wenn er auf seinen Kopf hin jenen Plan verfolgen würde. „Denn wir Deutschen sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufahen, es treibe denn die höchste Not" [1]). Der logische Zusammenhang dieses wenig schmeichelhaften Zeugnisses Luthers über sein Volk mit der vorausgeschickten Besorgnis, dass die Ausführung seines Planes einer engern Gemeindebildung Rotterei nach sich ziehen werde, ist ohne Zweifel dahin zu verstehen, dass die Deutschen im ganzen auf jenes System nicht eingehen würden. Darin ist die zweifellos richtige Einsicht ausgedrückt, dass den Deutschen der Sinn für die Gleichheit und für die unfreie Gesetz-

[1]) Richter I, S. 86.

lichkeit fehlt, welcher zu dem System der kirchlichen Disciplin erforderlich ist. Deshalb ist das Project einer solchen engern Gemeinde, welche freiwillig sich zur Ausübung der Disciplin herbeilassen würde, eine Phantasie oder ein frommer Wunsch, der nachweislich Luthers Gedanken nicht weiter beschäftigt hat. Der Franzose Lambert aber hat nichts Eiligeres zu tun gehabt, als jenes Project Luthers der Kirchenordnung einzuverleiben, mit welcher er zu Homberg die Reformation der hessischen Kirche begründen wollte. In dem 15. Capitel dieser Kirchenordnung [1]) schreibt er vor, dass nach dem sonntäglichen Gottesdienst diejenigen Männer und Weiber zusammentreten sollen, welche mit Ernst das Christentum treiben und zur Zahl der Heiligen gezählt werden. Sie sollen sich anheischig machen, der Excommunication sich zu unterwerfen, wenn es nötig ist, und in dieser Beziehung aufgeschrieben werden. Diese Gemeinde soll alle Angelegenheiten unter der Leitung des Bischofs besorgen; sie soll nicht bloss die Wahlen der Beamten, sondern auch die Ausschliessung aus der Gemeinde und die Wiederaufnahme Ausgeschlossener vornehmen. In diesem engern Kreise soll auch alles mitgeteilt werden, was Ermahnungen notwendig macht. Wer nun von den übrigen Gemeindegliedern nach dem Beginne der evangelischen Predigt nicht binnen 14 Tagen sich ernstlich bekehrt, wird nicht nur vom Abendmahl, sondern auch von der Predigt und aller brüderlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Dieses meinte der Südfranzose den Hessen bieten zu können, ohne sich durch Luthers Urteil über die Deutschen warnen zu lassen! Freilich blieb seine Kirchenordnung auf dem Papier stehen, auch in Folge des Rates, welchen Luther auf Ersuchen des Landgrafen Philipp gegeben hat. In dem Brief [2]) an diesen Fürsten betont er hauptsächlich, dass Gesetze nur brauchbar seien, wenn ihnen irgend ein Mass von Sitte entgegen komme; hiermit berichtigt, aber bestätigt er auch das Urteil, warum die Deutschen sich das Institut der kirch-

---

[1]) Richter I, S. 62.

[2]) 7. Januar 1527 im 6. Band von de Wettes Briefsammlung S. 80.

lichen Disciplin nicht gefallen lassen würden. Nämlich unter der von Luther gerügten Rohheit und Unbändigkeit der Deutschen ist ihr Sinn für die individuelle Freiheit, aber auch für die Freiheit in der Sitte der eigentliche Grund, warum sie sich gegen ein allgemeines Gesetz der kirchlichen Disciplin sträuben. Indem hingegen der Franzose es als selbstverständlich ansieht, die Vorschriften über die Disciplin, welche ihm das Neue Testament zu bieten schien, unmittelbar in Uebung zu setzen, rechnete er auf den Trieb nach Gleichheit und auf die Geneigtheit, sich in allen Beziehungen discipliniren zu lassen, worin seine Volksgenossen grade sich vor den Deutschen auszeichnen.

Die gesetzliche Strenge und der Anspruch auf Disciplinirung der Massen, welche diese Männer mit der Reformation des 16. Jahrhunderts in Verbindung setzen, sind aber überhaupt die Merkmale, durch welche sich die durchgehende Haltung der Franzosen in der Kirchengeschichte auszeichnet. Ich erinnere daran, dass das alte in Aegypten ausgebildete Mönchtum in Gallien zuerst und mit Eifer aufgenommen worden ist, ferner, dass in der ersten Hälfte des Mittelalters die Mönchsreformen und Stiftungen zu Clugny, Chartreuse, Citeaux, Prémontré eintreten, welche um so deutlicheres Zeugnis für das französische Christentum ablegen, als die Stifter von zwei dieser Orden Deutsche waren. Frankreich ist gleichzeitig die Heimat der Kreuzzüge. In der zweiten Hälfte des Mittelalters ist die Universität Paris auch der Mittelpunkt bedeutender kirchlicher Bestrebungen; immerhin ist jene Gemeinde der Wissenschaft ein grossartiger Beweis von Disciplinirung zahlreicher Menschen. Seit der Epoche des 16. Jahrhunderts bricht der asketische Zug der Franzosen teils in der Ordensstiftung von La Trappe, teils im Jansenismus, nicht minder in der quietistischen Mystik hervor, die zwar nicht unter den Franzosen entstanden ist, jedoch unter ihnen die erheblichste Vertretung gefunden hat. Daneben darf an die Gründungen des Vincenz von Paula erinnert werden. Endlich ist seit der Revolution und Restauration der französische Katholicismus in immer gesteigerter Weise im Dienste der päpstlichen Weltherrschaft disciplinirt worden. Die Disposition

der Franzosen hierzu erscheint um so deutlicher, je dürftiger und alberner die religiösen Anregungen sind, welche gegenwärtig mit den socialen und politischen Unternehmungen zu den Zwecken des Papsttums verbunden werden. Als Vertreter der strengen Kirchendisciplin und indem sie auf deren Durchführung rechnen, gehören die französischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts trotz der Abweichung in der Glaubenslehre in die Reihe des französischen Christentums, und sie füllen eine Lücke in derselben aus, da der römisch-katholische Geist im 16. Jahrhundert dort keine bemerkenswerten Wirkungen aufzuweisen hat.

Allein Calvin hat um der Disciplin willen der von ihm begründeten Richtung des evangelischen Christentums gewisse Züge eingeprägt, welche eine unverkennbare Annäherung an die mönchische Weltflucht ausdrücken. Im Grundsatz war er ja mit Luther einverstanden, dass das christliche Leben in dem Rahmen des bürgerlichen Berufs und innerhalb des Staates zu führen und zu erproben sei. Allein wie Calvin für seine Person keiner Erholung bedürftig war, so erkannte er in den regelmässigen Formen geselliger Erholung und in den daran geknüpften Erscheinungen des Luxus nur die dringende Versuchung zur Sünde. Nun kann die kirchliche Disciplin eben als kirchliche sich nur behaupten, wenn sie verhältnismässig selten zur Anwendung kommt. Deshalb ergab sich für Calvin die Folgerung, dass die Anlässe zu Kirchenstrafen beseitigt werden müssten, welche von den geselligen Erholungen ausgehen können. Aus diesem Grunde bekämpfte er alles, was dem heitern und freien Lebens- und Kunstgenusse angehört; und indem er die ihm gleichgesinnten französischen Einwanderer zu Herren in Genf gemacht hat, ist es ihm gelungen, dem von ihm geleiteten Gemeinwesen eine Haltung einzuprägen, welche ziemlich in demselben Masse von der Welt abgewendet ist, wie es die der franciscanischen Tertiarier sein sollte. Denn bei diesen kommt das Verbot von Teilnahme an geselligen Vergnügungen, namentlich an Schauspielen, ebenso bestimmt in Betracht, wie im Calvinismus.

Demgemäss lässt sich jetzt auch der Gegensatz zwischen

dem Luthertum und dem Calvinismus in der Schätzung der Disciplin vollständig bestimmen. Die lutherische Formel lautete: „Wenn kirchliche Disciplin durchgeführt werden soll, so ist überhaupt eine moralische Erziehung des Volkes notwendig.“ Die calvinische Formel ist so auszudrücken: „Weil die kirchliche Disciplin sein soll, so ist das Leben des Volkes auch noch weiter einzuschränken, namentlich in Hinsicht der geselligen Erholung und der öffentlichen Spiele.“ Soweit also das christliche Lebensideal des Calvinismus antikatholisch ist, ist es aus Luthers Anregung entsprungen; sofern es von Luthers Auffassung abweicht, ist es auf die Linie des franciscanischen Lebensideals zurückgebogen. Es ergab sich nun oben, dass schon Calvins Verwendung der Autorität des Neuen Testaments zur Begründung der kirchlichen Disciplin an den franciscanischen und wiedertäuferischen Grundsatz erinnerte, die erste und elementarste Gestalt der christlichen Gemeinde sei für alle Zeiten massgebend. Diese formelle Uebereinstimmung wird jetzt ergänzt durch die beiden Gruppen gemeinsame Abneigung gegen gesellige Erholung und öffentliches Spiel. Wenn also der Pietismus aus derselben Ansicht vom christlichen Leben des Volkes entspringt, welche in der franciscanischen und wiedertäuferischen Reformation wirksam war, so ist zu erwarten, dass der Calvinismus zur Aufnahme oder zur Erzeugung dieser Tendenz mehr disponirt ist, als der deutsche Protestantismus sowohl lutherischer als zwinglischer Richtung.

Calvin hat bekanntlich seine Einrichtung der Kirche zu Genf nur unter der Autorität des Staates ausführen können. Demgemäss hat er auch in die kirchliche Disciplinarbehörde, das Consistorium, eine Anzahl von obrigkeitlichen Personen als solche aufgenommen. Allein die Beschlüsse dieser Kirchenbehörde wollte er von der Bestätigung durch den Staat durchweg ausgenommen wissen. In diesem Masse erstrebte er grundsätzlich die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Der Durchführung dieses Grundsatzes kamen nun in verschiedenen Gebieten des Calvinismus verschiedene Umstände hülfreich entgegen. In Frankreich verdankte die reformirte Kirche ihre Unabhängigkeit vom Staate dem Widerstreben desselben gegen die Reformation überhaupt. In Schottland hingegen ist der

Keim zu jenem immer wieder erstrebten und teilweise durchgeführten Verhältnis durch eine mittelaltrige Ansicht vom Staat ausgedrückt, welche die Gründer der reformirten Kirche jenes Landes festgehalten haben. Nämlich John Knox und Georg Buchanan teilen mit ihrem Lehrer Johann Major zu St. Andrews die Ueberzeugung, dass der Staat, also auch die Monarchie, unbeschadet der göttlichen Anordnung, ihren directen Grund im Volkswillen habe, und dass das Volk berechtigt sei, einen ungerechten Fürsten abzusetzen [1]). Dieser Satz, welcher die Autorität des Thomas von Aquino für sich hat [2]), rechnet auf die Ergänzung, dass die Kirche, deren Organe und Leiter direct die göttliche Autorität vertreten, höhern Wertes als der Staat und deshalb von ihm auch in rechtlicher Beziehung unabhängig sei. Demgemäss hat John Knox der schottischen Kirche die analoge Ansicht eingepflanzt, dass Christus, als das Haupt der Kirche, die göttliche Autorität ihrer rechtlichen Verfassung, ihrer gottesdienstlichen Ordnung und ihrer Disciplin direct verbürge [3]). Diese Formel hat Knox von Johann Lasky übernommen, welcher als Vorsteher der Fremdengemeinde in London durch die Umstände auf die Kirchenbildung hingedrängt wurde, welche nachher Independentismus heisst. Die flüchtigen Niederländer, denen er zuerst in England, und die flüchtigen Engländer, denen er nachher auf dem Continent als Pastor diente, mussten als Ausländer auf die Unterstützung ihres Kirchenwesens durch die territoriale Staatsgewalt verzichten; ihre independente rechtliche Verfassung stellte demgemäss Lasky unter den Schutz des Königtums Christi, als die directe Folge der gesetzgebenden Gewalt Christi. Der Grund dafür war die Uebereinstimmung der Kirchenverfassung mit den in der Urgemeinde bestehenden Ordnungen. Dieses Kirchenideal, welches bei diesen Fremdengemeinden zuächst aus Not in Wirksamkeit gesetzt, und der schottischen Kirche zunächst wenigstens in der Theorie eingeprägt worden ist, hat im 17. Jahrhundert eine Zeit lang die

---

1) Köstlin, Die schottische Kirche, S. 26 ff.

2) Baumann, Die Staatslehre des Thomas von Aq., S. 23 ff. 141.

3) Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 368.

Oberhand über die episkopale und presbyterianische Gestaltung der Kirche in England gewonnen. Weil man in der Consequenz des Laskyschen Independentismus die Vollmacht des Staates zur rechtlichen Ordnung der Kirche überhaupt verwarf, so hat man auch die landeskirchliche Einheit gegen die Unabhängigkeit jeder Localgemeinde von allen andern aufgegeben. Auf diese Weise erreichte man eine Conformität mit der Kirche der ältesten Zeit, welche noch über Calvins Absichten hinausging. Allein hierin ergiebt sich, dass das antikatholische Kirchenideal des Calvinismus in dem Masse, als es folgerecht durchgeführt wird, sich zu einem Independentismus entwickelt, welcher wieder den Congregationen der Wiedertäufer nahe steht. Und es ist nicht zufällig, dass auch das Lebensideal der Independenten sich auf das der Wiedertäufer zurückgebogen hat. Die Congregationen der englischen Independenten gründeten ihre Ansprüche wesentlich auf die in ihren Gliedern offenbare asketische Heiligkeit, nämlich auf ihre strenge Ablehnung aller weltlichen Erholung und allen Spieles. Sie sind deshalb auch grösstenteils auf die Verwerfung der Kindertaufe hinausgekommen, und als Baptisten bei derselben stehen geblieben. Zugleich haben im 17. Jahrhundert in ihrem Kreise eben solche theokratisch-revolutionäre Erscheinungen sich gezeigt, wie 100 Jahre früher bei den deutschen Wiedertäufern. Diese Zustände sind zwar nur auf einem besondern Gebiete des Calvinismus ins Leben getreten und unter besonderen Bedingungen. Sie sind jedoch nur in Folge von Grundsätzen möglich geworden, welche den Calvinismus überhaupt von dem Luthertum und dem staatskirchlich gewordenen Zwinglianismus unterscheiden und im ganzen mit dem Lebensideal der franciscanischen und der wiedertäuferischen Reformation übereinstimmen. Hat nun diese Uebereinstimmung zu der umfangreichern Rückbildung des independenten englischen Calvinismus auf die Linie der Wiedertäuferei geführt, so ist dadurch auch die allgemeine Disposition des Calvinismus zur Aufnahme oder Neuerzeugung solcher Lebensformen bewiesen, welche der franciscanischen Art der Reformation entsprechen.

(14. Januar 1877.)

Kritische Uebersicht
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

I.
Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa.
(Jan. 1876 bis April 1877.)

Von
Prof. Dr. **Adolf Harnack** in Leipzig.

1. Das apostolische Zeitalter.

C. Weizsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte. Ueber die älteste Römische Christengemeinde. Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden. Paulus und die Gemeinde in Korinth. (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876. S. 1—36, 248—310, 474—530, 603—653.)

G. Heinrici, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden. (Ztschr. f. wiss. Theol. 1876. S. 465—526. 1877. S. 89—130.)

R. A. Lipsius, Petrus nicht in Rom. (Jahrbb. f. protest. Theol. 1876. S. 561—645.)

In den Abhandlungen von W e i z s ä c k e r, welche als Fortsetzungen der frühern Untersuchungen dieses Gelehrten über das Apostelconcil und die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters gelten dürfen, sind eine Reihe der wichtigsten Fragen auf dem Gebiete der Geschichte des apostolischen Zeitalters erörtert. Diese Aufsätze sind überaus dankenswert; denn sie heben sich durch zwei Vorzüge glänzend ab von den

meisten Untersuchungen der Vorgänger, indem sie weder durch ein unfruchtbares und irreführendes Schematisiren noch durch ein zuversichtlich auftretendes Conjecturiren entstellt sind. Die Früchte dieser nüchternen Untersuchungsmethode, die zudem dem Leser die Quellen allein vorführt und jede Abschweifung vermeidet, treten nun auch sofort in den Resultaten der Arbeit hervor. Diese dürften sich schon dadurch als probehaltig erweisen, dass ein kritischer Blick, der nur das Grelle zu erkennen und zu unterscheiden vermag, sich unbefriedigt von denselben abwenden wird. Einsichtige werden anders urteilen und diese Abhandlungen als treffliche Beiträge zu einer quellenmässigen Darstellung des apostolischen Zeitalters, genauer der Wirksamkeit des Ap. Paulus, begrüssen. Eine solche ist erst noch zu liefern. Sie wird dürftiger ausfallen, als es die Wünsche der meisten zugeben werden; aber eben die vorliegenden Untersuchungen zeigen, wie viel gesicherte Erkenntnisse sich doch erheben lassen, wenn man mit Sorgsamkeit, aber zugleich mit Zurückhaltung das Einzelne zu beachten und zu würdigen weiss. Im ersten Aufsatze sei die Behandlung der Stelle Röm. 13 (S. 18) und der paulinischen Gebote betreffs des Götzenopferfleisches und des Geschlechtsverkehrs hervorgehoben, damit im Zusammenhang der Hinweis auf die eigentümlichen Schranken, in welchen sich die Forderungen des Apostels bewegen. Schon in dem ersten Aufsatz wird das Vorurteil abgewiesen, welches die meisten Gegensätze innerhalb der korinthischen Gemeinde und so auch den Streit über den Genuss des Götzenopferfleisches auf die Parteien „der Heidenchristen" und „Judenchristen" zurückführt. Wir werden darauf aufmerksam gemacht, wie diese und andere Differenzen aus den heidnischen Antecedentien der christlichen Gemeinde zu erklären seien, sowie dass Vieles, was man als „Judaisiren" oder als Gefahren des paulinischen Evangeliums beurteilen zu müssen meinte, seine Wurzeln in der vorchristlichen Denkweise der Gemeindeglieder habe. Diese Betrachtung ist in dem zweiten Aufsatze die durchschlagende. Weizsäcker versucht hier an dem Bilde der römischen Gemeinde, wie es uns im Briefe des Apostels vorgeführt wird, und aus den spärlichen Angaben, die uns sonst

noch über die Entstehung dieser Gemeinde überliefert sind, zu zeigen, wie völlig unverständlich hier alles wird, sobald man die treibenden Factoren in der apostolischen Zeit auf das national gefärbte Judenchristentum und den Paulinismus beschränkt, und die Stiftung vorwiegend heidenchristlicher Gemeinden, sowie die Loslösung derselben von der Synagoge, direct oder indirect einzig auf die Wirksamkeit des Paulus zurückzuführen weiss. „In der Beurteilung des apostolischen Zeitalters liegt zuletzt alles an der Beantwortung der einen Frage: hat es überhaupt nichts anderes gegeben als gesetzliche Judenchristen auf der einen, und Pauliner auf der andern Seite, und endlich späterhin Vermittler zwischen beiden? Oder haben wir in der Wirklichkeit ein Element anzunehmen, welches man das gemein-christliche nennen kann und mitberechnen muss? und wenn dem so ist, welcher historische Wert kommt demselben zu? Man kann diese Frage auch von einer andern Seite fassen. Es liegt darin zugleich die Aufgabe, zu erkennen, wie weit die erste Ausbreitung des Christentums und die innere Entwicklung hierbei von der Erkenntnis der principiellen Fragen als solcher bestimmt war, ob diese und zwar in ihrer strengen, scharfen Fassung schlechthin massgebend sind, oder ob sie selbst eine gewisse breite Grundlage des Lebens voraussetzen, durch welche im Grunde der Principienstreit entschieden ist." Hiemit sind die richtigen Gesichtspunkte angegeben.

Aus der Untersuchung über die Stellung der Urapostel lässt sich direct wenig Licht gewinnen, denn es fehlen uns die Quellen dazu fast ganz; nur das ist gewiss, dass Paulus sie nicht als seine eigentlichen Gegner bezeichnet hat. Wohl aber führt die Existenz einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde zu Rom, die doch nicht paulinisch gelehrt und geleitet ist, und das Bild, welches wir von ihrer Eigenart und ihrer Stellung zur Synagoge besitzen, über die enge Schablone historischer Vorstellung vom apostolischen Zeitalter hinaus. „Dieses Heidenchristentum in Rom zeigt uns die Kraft der Universalität, die im Wesen des Christentums an sich liegt; und es zeigt eben damit, dass von Anfang an der Grund gelegt wurde zu einer christlichen Bildung [bei den Heiden],

welche den grossen Gegensätzen des apostolischen Zeitalters gegenüber nicht als indifferente Mitte oder Ausgleichung, sondern als selbständiger Ausdruck des neuen Wesens zu betrachten ist". Nur diejenigen, welche den heutigen Stand der Beurteilung des apostolischen Zeitalters kennen, können sich eine Vorstellung davon machen, welche Fülle von Licht dieser zwar durchaus nicht neue, aber richtige und selten ausgesprochene Satz ergiesst auf die Betrachtung der Wirksamkeit des Paulus, der Ausbreitung des Christentums, der Entstehung der altkatholischen Heidenkirche, ihrer Denkweise, ihres Kanons und ihrer Beurteilung des apostolischen Zeitalters, vor allem des Paulus selbst. Bezeichnet er einerseits die Rückkehr zu einer historischen Betrachtungsweise, welche den Vertretern des von Baur gezeichneten Geschichtsbildes wie ein Rückschritt erscheinen muss, so eröffnet er doch in dem Momente eine ganze Reihe neuer Probleme sammt deren Lösung, wo man ihn dahin ergänzt, dass die directen Ursprungspunkte der heidenchristlichen Denkweise, wie sie sich zur Lehre der altkatholischen Kirche fortgebildet hat, nicht im „Judenchristentum", aber auch nicht im Paulinismus, wie wir ihn aus den Briefen kennen, sondern in der Synthese der zeitgeschichtlichen Dispositionen der heidnischen Neophyten einerseits und derjenigen christlichen Grundlehren andererseits zu suchen sind, die in sehr verschiedenfacher Lehrform und sehr mannigfaltigem Lehrzusammenhang aus der Predigt der ersten Verkündiger des Evangeliums einhellig hervortraten. Hiemit ist die Forschung angewiesen, auf die Hoffnung zu verzichten, als könne aus den Gegensätzen in der Lehrbildung des apostolischen Zeitalters, wie sie uns durch die Briefe des Paulus einigermassen bekannt sind, ein Verständnis der Entstehung der altkatholischen Kirche auch nur annähernd gewonnen werden. Da die Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften von solchen Verfassern herrührt, die vom Judentum aus in die neue Gemeinde eingetreten sind, die mithin zwar ein Verständnis für das Alte Testament besitzen, aber auch von den Schranken des jüdischen Bewusstseins — Paulus nicht ausgenommen — in wichtigen Stücken beherrscht bleiben, so sehen wir uns, um eine Einsicht in die Entstehung der heiden-

christlichen Denkweise und damit der Heidenkirche selbst zu gewinnen, dazu aufgerufen, die ältesten Denkmäler der Heidenkirchen bis Justin einschliesslich zu untersuchen, von dort aus rückwärts zu schreiten und die gesammelten Erfahrungen so weit mit Angaben aus neutestamentlichen Schriften zu verbinden, als dieselben Andeutungen über den Inhalt und die Form des Bewusstseins der ältesten Heidenchristen enthalten. Andererseits fällt nun auf die Feststellung der socialen, sittlichen, religiösen Dispositionen des Heidentums z. Z. der Ausbreitung des Evangeliums ein viel grösseres Gewicht, als es diejenigen zugestehen können, welche die Entwicklungsgeschichte des Christentums in das Schema eines „immanenten Geschichtsprozesses" bannen wollen. Jene Dispositionen sind nämlich nicht nur formgebend, sondern haben auch zur Feststellung des Wertvollen in der zunächst von jüdischen Christen verbreiteten neuen Predigt mitgewirkt und haben die Auswahl und Anordnung eines Stoffes, der so weitschichtig und in so unverständlicher Ausprägung dem heidnischen Bewusstsein entgegentrat, durchgreifend bestimmt. Es wird also die Lösung der Aufgabe, ein deutliches Bild von der Entstehung der heidenchristlichen Lehrbildung zu gewinnen, auch davon abhängen, ob eine Einsicht in die geschichtlichen Prädispositionen der ersten Bekenner aus den Heiden erworben werden kann. In diesem Zusammenhang ist neben dem alexandrinischen Judentum und seinen nicht zu unterschätzenden Einflüssen auf die heidnische Welt an die religiösen Genossenschaften der Griechen und Römer zu erinnern. Die trefflichen Arbeiten von Heinrici (s. ob.) bieten ein sehr willkommenes Material, welches hier unter richtige und fruchtbare Gesichtspunkte gestellt ist. Man wird darüber zwar kein rundes Urteil abgeben können, wie weit die Einrichtungen der religiösen Genossenschaften direct als Vorbild für die Organisirung der heidenchristlichen Gemeinden gedient haben; aber diese Frage ist auch der andern untergeordnet, in wie fern jene wichtigen Cultvereine den Boden für die Aufnahme des Evangeliums und die Entwicklung einer neuen christlichen Lebensordnung und socialen Verfassung vorbereitet haben. — Die Einzeluntersuchungen in dem zweiten Weizsäcker'schen

Aufsatze sind mit grosser Umsicht geführt; besonders ist die neue Beleuchtung der berühmten Tacitusstelle, welche die Erkenntnis, dass die römische Gemeinde bereits um die Jahre 58—59 wesentlich aus Heidenchristen bestand und von der Synagoge getrennt war, in bedeutender Weise stützt, hervorzuheben. Weizsäcker legt darauf Gewicht, dass damals die Christen bereits als Christen nach förmlichem Prozess hingerichtet wurden, nicht als Brandstifter (gegen Schillers Darstellung), und dass die Verfolgung die Juden nicht betroffen hat. (Vgl. S. 266f. und die Beurteilung von Sueton. Claud. 25, S. 264f.) Weizsäcker bespricht auch die Tradition von der Anwesenheit des Petrus in Rom und hält sie, wesentlich auf Grund von Clem. ad Cor. I, 5. 6, für sehr wahrscheinlich (S. 296f.). Die Beweise, welche er Joh. 21, 19—23 entnimmt, scheinen Referenten nicht so stichhaltig; denn wenn auch zuzugestehen ist, dass diese Verse irgendwie allegorisch auszudeuten sind, so wird doch die Tendenz derselben sich schwer mehr enträtseln lassen. Dass Petrus nicht nach Rom gekommen ist, um dem Paulus entgegenzutreten, ja dass selbst die Annahme, er sei der grossen Sache der Heidenmission am Ende seines Lebens näher getreten, nicht völlig in der Luft schwebt, darin ist Weizsäcker nur beizustimmen. Lipsius freilich hat in dem oben angeführten Aufsatze aufs neue gegen Hilgenfeld und Joh. Delitzsch (†) den Nachweis zu führen versucht, dass Petrus niemals in Rom gewesen sei [1]). Die wichtigsten Instanzen hier, welche Lipsius ins Feld führt, sind die beiden Beobachtungen, dass die Tradition, wo sie von Petrus in Rom spricht, immer entweder den Simon oder den Paulus hinzusetze, und dass überall, wo der Magier Simon erscheint, die antipaulinische Polemik die

[1]) Vgl. auch Réville, The Legend of Peter, in der Theol. Review Nr. LVI, Jan. 1877, S. 106—129 in Anschluss an Zellers Untersuchungen. Die Untersuchung von Krafft, Petrus in Rom (Theol. Arbeiten aus d. rheinisch-wissensch. Predigerverein 1877 III, S. 185—193) ist Ref. nicht zugänglich gewesen. Auffallend ist es, dass bisher, soviel bekannt, die Stelle aus der Chronik des Phlegon (Orig. c. Cels. II, 14) im Zusammenhang der Petrustraditionen noch nicht verwertet worden ist.

Grundlage bilde, während die antignostische Polemik nur eine weitere Entwicklung derselben ursprünglich ebionitischen Sage bezeichne. Die erste Beobachtung ist zutreffend, aber sie erklärt sich, wenigstens in ihrer einen Hälfte, sehr wohl, wenn Petrus wirklich in Rom gewesen ist. Darum — auch die Richtigkeit der zweiten These vorausgesetzt — bleibt die Angabe des 1. Clemensbriefes, wenn man ihr überhaupt Wert beilegt, in Kraft. Glaubt man aber auf diese Stelle nichts bauen zu dürfen, so gilt das Lipsius'sche Urteil zweifellos, sobald erwiesen ist, dass die antipaulinische Polemik die Grundlage der Erscheinung des Simon Magus in der christlichen Literatur bildet. Referent ist nicht in der Lage, ein Urteil schon abgeben zu dürfen; aber wenn die Beobachtungen, die Andere[1]) und er bisher gemacht, nicht trügen, so wird man die Entstehungszeit der ebionitisch-gnostischen Literatur herabrücken und die Vorstellungen von ihrem Einfluss auf die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts einschränken müssen. — In dem 3. Aufsatz Weizsäckers scheinen Referenten neben der Beleuchtung von Ap.-Gesch. 2, 42 besonders die Ausführungen über Geltung und Gebrauch des Alten Testamentes in den heidenchristlichen Gemeinden (S. 493 f.) und über die früheste Ueberlieferung der Herrenworte und der wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben Jesu als eines Bestandteils der kirchlichen „διδαχή“ (S. 499 f.) wertvoll[2]). Der Nachweis, dass der Gottesdienst in keiner Beziehung durch ein Gemeindeamt getragen ist — ausgenommen vielleicht die Abendmahlsfeier —, erscheint gesicherter als die Behauptung, die Erbauungsversammlung in den paulinischen Gemeinden habe sich eng an die Synagoge angeschlossen. Letzteres wird von Heinrici bestimmt in Abrede gestellt. Mit Recht aber verzichtet Weizsäcker auch hier darauf, die Misbräuche, die sich zu Korinth bei der Feier der Gottesdienste ausgebildet, auf die Gegensätze von Heiden- und Juden-Christentum zurückzuführen. In dem 4. Aufsatze erörtert Weizsäcker die Zustände der korinthischen Gemeinde

---

[1]) Zahn, Gött. Gel. Anz. 1876, S. 1436 f.

[2]) Vgl. Holtzmann, Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 388 f.

und ihre Entwicklung nach den beiden Briefen des Apostels. Das Verständnis für den zweiten Brief wird dadurch angebahnt, dass die völlig verschiedene Situation, in welcher sich der Apostel der korinthischen Gemeinde gegenüber bei Abfassung der beiden Schreiben befindet, noch schärfer, als dies bisher geschehen, aufgewiesen und dadurch, mit Zuhülfenahme der unumgänglichen Hypothesen von einem zwischen beiden Schreiben liegenden dritten Brief und einer zweiten Reise des Apostels nach Korinth, die Möglichkeit gewonnen wird, die Integrität des sog. zweiten Briefes sicher zu stellen. Mit Recht wird das letzte directe Band, welches die beiden überlieferten Briefe verbinden soll (1 Kor. 5. 2 Kor. 2, 4 f.; 7, 8 f.), zerschnitten und der Nachweis geführt, dass der zweite Teil des zweiten Briefes in cc. 1—7 bereits angelegt sei. Diese Ausführungen richten sich nicht nur gegen Hausraths Vier-Capitelbrief-Hypothese, sondern auch gegen den neuesten Versuch Hagges [1]), in gleicher Weise die Integrität auch des ersten Kor.-Briefes in Anspruch zu nehmen.

---

[1]) „Die beiden überlieferten Sendschreiben des Ap. Paulus an d. G. z. Korinth", in den Jahrbb. f. Protest. Theolog. 1876, S. 481—531. Dieser Aufsatz darf als klassische Probe einer bodenlos willkürlichen und dabei zuversichtlich auftretenden Conjecturalkritik gelten. Kein Brief des Apostels soll verloren gegangen sein; vielmehr ist der 1. Brief, auf den er 1 Kor. 5, 9 sich bezieht, in unserem 1. Briefe selbst noch enthalten. Dieser, aus 1 Kor. 1, 1—8. 11; 7, 1 — 8, 13; 9, 19 — 11, 1; 12—14; 16, 1—9; 4, 16—20; 16, 10—21. 24 bestehend (A), sei Winter 56/7 geschrieben. Nun eilt Paulus nach Makedonien, von dort nach Korinth, wo er indess nur kurze Zeit verweilt. Er schreibt von Ephesus aus 58 Frühjahr den Brief B, der sich aus 1 Kor. 1, 1—3 (?); 1, 9 — 4, 15. 21. 2 Kor. 10, 1 — 11, 4. 1 Kor. 15. 2 Kor. 11, 5 — 6. 1 Kor. 9, 1—18. 2 Kor. 11, 7 — 12, 21. 1 Kor. 5. 6. 2 Kor. 13, 1—10. 1 Kor. 16, 22. 23 — denn natürlich muss das μαρὰν ἀθά zu B gehören — zusammensetzt. Mai oder Juni 58 befindet sich der Apostel wieder in Makedonien und schreibt von dort einige Monate vor seiner dritten Reise nach Korinth den dritten Brief (C) = 2 Kor. 1—7; 9; 13, 11—13. Das achte Capitel aus dem 2. Brief endlich hat als Bruchstück eines 4. Briefes zu gelten. Die überlieferte Recension der Briefe ist wahrscheinlich schon in Korinth selbst zu Stande gekommen; aber dem Blick des geschulten Kritikers können die Näte nicht entgehen.

Von den übrigen Untersuchungen über paulinische Briefe seien erwähnt: Schultz, „Die Adresse der letzten Capp. des Briefes an die Römer“ (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 104—130). Der Verfasser sucht zu zeigen, dass der Römerbrief des Paulus auf cc. 1—11; 15, 7—13; 15, 14—16, 2; 16, 21—24 zu reduciren sei, die übrigen Bestandteile aber des überlieferten Briefes für Trümmer eines nach Ephesus gerichteten Schreibens des Apostels zu halten seien, welches an Umfang die uns erhaltenen Fragmente wenig übertroffen habe. Die Annahme, dass die Grüsse in c. 16 nach Ephesus gerichtet seien, ist allerdings sehr wahrscheinlich; aber die von Schultz vorgeschlagene Fortbildung dieser Hypothese hat auch angesichts des Abschnittes c. 15, 1—7 (7—14) nichts Bestechendes; c. 12 u. 13 aber vom Römer-Brief abzutrennen, dafür hat der Verfasser auch nicht den Schein eines zureichenden Grundes aufweisen können [1]). — Ueber die Nationalität der kleinasiatischen Galater ist die Controverse aufs neue ausgebrochen. Während W. Grimm (Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 199—221) für die keltische Nationalität der Galater eintritt, versucht Wieseler, seinem Gegner an Gelehrsamkeit und Gründlichkeit gewachsen, die Galater für Deutschland in Anspruch zu nehmen („Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater; ein Beitrag zur Geschichte der Germanen, Kelten und Galater und ihrer Namen“; Gütersloh 1877, Bertelsmann; VII, 85 S. in 8°). Die überwiegenden Gründe stehen entschieden auf Grimms Seite [2]). — Die aufgenommenen

---

[1]) Die Capitel Röm. 15. 16 behandelt auch Scholten (Theol. Tijdschr. 1876 Jan.) von den bekannten Voraussetzungen aus, welche die historische Betrachtung dieses Gelehrten misleiten.

[2]) Zu nennen sind hier auch die Arbeiten von Perrot (De la disparition de la langue gauloise en Galatie, in den Mem. d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, Paris 1875, S. 229—263), Bertrand (Les Gaulois, in der Revue archéologique 1875 Mai und Juni, S. 281—303. 391—394; De la valeur des expressions *Κελτοί* et *Γαλάται*, *Κελτική* et *Γαλατία* dans Polybe, Paris, Didier et C. 1876 [XXV, 38 S. in 8°]; vgl. Revue archéologique 1876 Jan. bis März, S. 1—24. 73—98. 153—161) und D'Arbois de Jubainville (Les Celtes, les Galates, les Gaulois,

Untersuchungen über den Philipperbrief [1]) hat Holsten (Jahrbb. f. Protest. Theol. 1876, S. 58—165. 282—372) zu Ende geführt. Ihm ist Hilgenfeld (Der Brief des Paulus an die Philipper und C. Holstens Kritik desselben, in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 145—186) entgegengetreten, wie Referent meint, mit guten Gründen. Es hätte nur noch schärfer die Methode selbst, nach welcher Holsten operirt, das Bild des Paulus, wie er es sich nach den vier Hauptbriefen gezeichnet hat, kritisirt werden dürfen [2]). Ueber den Stand der Kritik betreffs der Paulusbriefe und der katholischen

in der Revue archéologique 1875 Juli, S. 4—18). Perrot will zeigen, dass die keltische Sprache in Galatien längst vor Hieronymus aufgegeben war; Bertrand sucht einen Unterschied zwischen Kelten und Galatern zu statuiren; D'Arbois de Jubainville erklärt Kelten, Gallier, Galater für identische Begriffe. An die germanische Nationalität der Galater denkt keiner von den dreien.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift Bd. I, S. 115 f.

[2]) Neue Commentare zu paulinischen Briefen sind, mit Ausnahme des von Bahnsen (Die sog. Pastoralbriefe. I. Tl.: Erklärung d. 2. Timoth.-Br. nebst einer allg. Einleit. z. d. Past.-Briefen überhaupt. Leipzig 1876, A. Barth [VII, 117 S. in gr. 8°]) — nicht erschienen; in neuer Auflage und wenig verändert: Lightfoot, St. Pauls Ep. to the Coloss. and tho Philem. Second edition. London 1876, Macmillan and C. (VII, 430 S. in gr. 8°). Huther, Die Briefe an Tim. u. Tit. 4. verbess. u. vermehrte Aufl. Göttingen 1876, Vandenhoeck u. Ruprecht (VIII, 332 S. in gr. 8°). Huther setzt sich in dieser neuen Aufl. vornehmlich mit v. Hofmann auseinander. Kling, Die Korintherbriefe. 3. überarbeitete Aufl. von K. Braune. Bielefeld 1876, Velhagen und Klasing (VI, 430 S. in gr. 8°). Lightfoot, St. Pauls ep. to the Galat. 5th edit. London 1877, Macmillan und C. (390 S. in gr. 8°). Zu dem Commentare von Bahnsen, der die Unechtheit der 3 Pastoralbriefe mit Recht voraussetzt, siehe Holtzmann in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 268—278. Ueber die sechs Vorträge von Schwalb (Der Ap. Paulus. Zürich 1876, Schmidt [IV, 128 S. i. gr. 8°]) ist kein Wort zu verlieren. Die trefflichen Beiträge von Chantepie de la Saussaye zur Geschichte der paulinischen Theologie („Studiën". Theol. Tijdschr. 1875, S. 39—67. 93—121. 322—347) sind in dem 2. Bd. der „Studiën" (1876, S. 113—141) durch eine Untersuchung über die Rechtfertigungslehre fortgesetzt worden. Der Verfasser behandelt wesentlich die Frage, welche Beziehung zwischen der Rechtfertigung und der Verleihung des *πνεῦμα θεοῦ* bei Paulus besteht.

Briefe [1]) hat Holtzmann (Jahrbb. f. protest. Theolog. 1876, S. 239—281) berichtet. — Der Aufsatz von Witz: „Stephanus und seine Verteidigungsrede" (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875, S. 588—606) ist lediglich eine lebhaft geschriebene, breite Homilie. Der Verfasser berührt keines der wirklichen Probleme, die hier vorliegen [2]). Dagegen sind die Arbeiten

[1]) Für diese ist zu vergleichen: v. Hofmann, die heilige Schrift Neuen Testaments. VII. Tl. III. Abt.: der Brief Jacobi. Gesch. Bezeugung der Briefe Petri, Judä und Jacobi. Nördlingen 1876, Beck (IV, 179 S. i. gr. 8°). v. Hofmann nimmt an, dass der Jacobus-Brief vor dem Apostelconcil von dem Apostel Jacobus Alphäi, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, an die gesammte Christenheit gerichtet sei. Es steht zu erwarten, dass die Gültigkeit des Dilemmas, entweder stammt der Jacobus-Brief aus der Zeit vor dem Apostelconcil oder aber er gehört der nachpaulinischen Entwicklungsgeschichte der Heidenkirche an, in weiteren Kreisen zur Anerkennung kommt. Die Entscheidung ist schwierig; aber die Betrachtung der äusseren Geschichte des Briefes und seines Verhältnisses zum Hirten des Hermas, sowie seiner Lehre vom „Gesetz" führt auf die letztere Hypothese. Vgl. auch die feinen Bemerkungen Weizsäckers (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 479 f.) über die Schwierigkeiten, ein einheitliches Bild von den Zuständen zu gewinnen, welche der Brief voraussetzt, und über die Erklärung dieser Schwierigkeiten. Betreffs des 1. Petrus-Briefes ist Blom, De Bestemming v. d. eersten Petrusbrief (Theol. Tijdschr. 1876, März, S. 166—172) zu vergleichen (über van Rhjins Dissertation); betreffs des Hebräerbriefes die Abhandlung von Barger, Zijn er in de Brief aan de Hebr. Sporen van philonischen Invloed („Studiën" 1876, S. 85—102); vgl. Siegfried, Philo v. Alex. 1875, S. 321 f. Eine ausführliche Dissertation über die Logoslehre des Philo hat Soulier geschrieben (La doctrine du Logos chez Philon d'Alex. Turin 1876, V. Bona [VIII, 165 S. in gr. 8°]). Neues hat der Verfasser darin nicht vorgebracht, aber er hat auch das Richtige nicht verkannt und hat die Logoslehre Philos in methodischer Weise mit Rücksicht auf die grundlegenden Lehren, welche sie voraussetzt, zur Darstellung gebracht.

[2]) Die drei neuen englischen Commentare zur Apostelgeschichte von Denton (A Commentary on the Acts of the Ap. 2 vols. Vol. II. London 1876, Bell & S. [402 S. i. 8°]), Abbot (Acts of the Ap. with notes, comments, maps and illustrat. London 1876, Hodder and S. [262 S. in 8°]) und Hackett (A Commentary on the Original Text of the Ap. Glasgow 1876, Morison [372 S. in 8°]), sowie andere englische Commentare (zu den Evangelien) sind Referenten nicht zugänglich gewesen. Die Abhandlung von K. Schmidt: „Apostel-Convent" (Realencykl. f. protest. Theol. u. K. 2. Aufl. Bd. I, 1877, S. 575—584)

von Schürer[1]), Nösgen[2]) und Resch[3]) zu Lucas sehr dankenswert. Schürer weist nach, dass kein Grund vorhanden ist, eine Benutzung des Josephus bei Lucas anzunehmen, da die bisher beigebrachten Parallelen nicht beweiskräftig sind. Resch will den Beweis antreten, dass die grosse Einschaltung bei Lucas ein einziges zusammenhängendes Fragment der Logia des Matthäus sei. Er trifft in dieser These mit den Hauptresultaten der gründlichen Untersuchungen von B. Weiss[4]) zusammen; doch ist Weiss ungleich vorsichtiger

---

schliesst mit dem Resultat: „Der paulinische Bericht bringt in manchem Wesentlichen nicht Widerlegung, sondern Bestätigung des lukanischen, Ergänzung desselben in einigen minder wesentlichen Punkten, während diejenigen wichtigen Momente, welche letzterer allein bietet, durch jenen nicht ausgeschlossen werden.“ Referent hat sich bisher nicht davon überzeugen können, dass die beiden Berichte solche Harmonisirung zulassen.

1) „Lucas und Josephus“ in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 574—582.

2) „Der schriftstellerische Plan des dritten Evangelisten“, in den Theolog. Stud. u. Krit. 1876, S. 265—292. „Das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten“, ebenda 1877, S. 441—497.

3) „Pragmatische Analyse der grossen Einschaltung des Lucas (9, 51—18, 14)“, in den Jahrbb. für deutsche Theolog. 1876, S. 654—696; 1877, S. 65—92.

4) Das Matthäus-Evangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt. Halle 1876, Buchhandl. d. Waisenh. (VIII, 584 S. in gr. 8°). Eine neue, wenig veränderte 6. Aufl. des Meyerschen Commentars zu Matth. (Göttingen 1876, Vandenhoeck und Ruprecht [VI, 614 S. in gr. 8°]) ist von Ritschl besorgt worden. Volkmar hat sein Buch: „Marcus und die Synopse der Evangelien nach dem urkundl. Text, u. d. Geschichtliche vom Leben Jesu“ in neuer, durch einen Anhang erweiterter Ausgabe erscheinen lassen (Zürich 1876, Schmidt [XV, 738 u. 29 S. in gr. 8°]); vgl. darüber Hilgenfeld in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 263—268, Weiss in d. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 6, S. 140f. Einen Commentar zu Matthäus cc. 14—28 hat H. Lutteroth edirt (Essai d'interprétation des dernières parties de l'évang. selon S. Matthieu. Paris 1876, Sandoz et Fischbacher [VIII, 568 S. in gr. 8°]). Die erste Hälfte erschien in 3 Fascikeln 1860—1867. Wissenschaftlich bedeutungslos ist die von Ad. Zahn herausgegebene Erklärung des Evangeliums Matthäi von Wichelhaus (Akademische Vorles. üb. das Neue Testament. 2. Bd. Halle 1876, Fricke [VI, 437 S. in gr. 8°]). In den „Religionsgesch. Studien“ von Güdemann (Leipzig 1876, O. Leiner [144 S. in 8°])

verfahren. Der Weg, auf welchem dieser Gelehrte durch eine Reihe von grösseren Arbeiten die synoptische Frage, wenn auch nicht zu lösen, so doch zu disponiren unternommen hat, erscheint z. Z. als der gesicherteste und einfachste. Auch liefert die genaue kritische Feststellung der Texte, welche einen wesentlichen Vorzug der Weiss'schen Untersuchungen bildet, starke Stützen für die vorgeschlagene Dispositionsmethode [1]). In der Resch'schen Abhandlung ist der Aufweis von Linien, welche von Lucas zur geschichtlichen Darstellung des Johannes führen, sowie die Bevorzugung des Lucas vor Matthäus in den parallelen, aus den Logien entnommenen Stücken, von Bedeutung, wenngleich auch hier Uebertreibungen nicht fehlen. Complicirtere Hypothesen als die Weiss'schen in Bezug auf die Entstehung der überlieferten Gestalt der synoptischen Evangelien befürwortet Wittichen in seinem Werk „Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung" (Jena 1876, Dufft [XIV, 397 S. in gr. 8°]). Mindestens zwei schriftlich fixirte Vorstufen seien anzunehmen, bevor es zur überlieferten Recension des 1. und 3. Evangeliums in den ersten Decennien des 2. Jahrhunderts gekommen sei. Drei zu Grunde liegende älteste Quellen, denen 67 Pericopen entnommen werden können, seien noch zu erkennen, von denen die erste wichtigste sich so ziemlich mit dem Urmarcus Holtzmanns deckt, die zweite das dem Matthäus und Lucas gemeinsame Evangelium enthält und die dritte, eine bereits paulinisch gefärbte Schrift,

---

findet sich ein Aufsatz mit der Aufschrift „Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre" (S. 65—97). Aussprüche Jesu, die sich, wenn auch umgebildet, noch Matth. 5, 17 u. Luc. 12, 13 f. finden, sollen im Talmud Anlass zu einer satyrischen Bekämpfung der christlichen Lehre gegeben haben, und zwar sollen die urkundliche Quelle, aus welcher der Polemiker geschöpft, die Logia des Matthäus gewesen sein. Die Hypothese hat etwas Ansprechendes, ist aber doch nicht genügend sicher gestellt.

[1]) Anders urteilt Hilgenfeld in seinem Aufsatz: „B. Weiss u. d. synopt. Evangelien" i. d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 34—48. Resch (in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 167—174) sucht die Resultate der Weiss'schen Kritik durch sprachliche Beobachtungen zu befestigen, zu ergänzen und zu erweitern.

von Lucas allein benutzt ist. Die hohen Vorzüge dieser Arbeit gegenüber den romanhaften Darstellungen des Lebens Jesu sind von Weiss[1]) und Weizsäcker[2]) gebürend gewürdigt worden. Dass sowohl heidenchristliche als judenchristliche Stücke in der Redaction des 1. u. 3. Evangeliums enthalten sind, sowie dass auch judenchristliche Verfasser eine universalistische Tendenz gehabt haben können, ist gewiss sehr richtig; indessen die Anwendung dieser Grundsätze auf die einzelne Pericope bleibt doch sehr unsicher, und es erhebt sich daher unabweislich immer wieder die Frage, ob wir überhaupt im Stande sind, über die Anschauungen vom Wirken Jesu, welche die erste Gemeinde und die nächste Folgezeit uns überliefert hat, hinauszukommen und zu einem „Leben Jesu", selbst nur in den bescheidensten Grenzen, zu gelangen, dessen Darstellung in diesem Sinne urkundlich wäre, dass sie in Unabhängigkeit von den Eindrücken der ersten Zeugen gehalten werden könnte[3]). Das 4. Evangelium hat Wittichen in seinem

---

[1]) Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 368—373.

[2]) Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 163—167.

[3]) Zu tadeln ist an Wittichens Arbeit vor allem der Eklekticismus, nach welchem er alle Erzählungen, die Wundergeschichten enthalten oder in sie ausmünden, einfach beseitigt oder — zum kleineren Teil — umdeutet. Nach dieser Methode muss oft das Probehaltigste ausgeschlossen werden; vgl. dagegen auch Hilgenfeld i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 586—592. — Die Abhandlung von A. Thoma: „Das Abendmahl im Neuen Testament" (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 321—371) ist, soweit sie die Synoptiker und Paulus als Quellen benutzt, im einzelnen lehrreich; dagegen ist die Beurteilung des Johannes-Evangeliums durch landläufige, grobe Vorurteile entstellt. Unausstehlich aber ist es, dass der Verfasser sich veranlasst fühlt, seinen kritischen Standpunkt gegenüber der Schrift und Tradition auch in einem widerlichen Feuilletonstil zum Ausdruck zu bringen (vgl. auch den S. 71 Anm. 1 citirten Aufs. desselben Verf.). Endlich sei auf die „Horae Hebraicae et Talmudicae" (Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen) von Fr. Delitzsch hingewiesen (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1876, S. 401—409. 593—606. 1877, S. 1—17. 209—215. 450—454). Dieselben erstrecken sich in Form von kurzen Bemerkungen bisher auf die Evangelien, die Apostelgeschichte, den Römer- und die Korintherbriefe. Nicht nur für die Textkritik, sondern auch für die historische Erklärung der Schriftstücke und für die christliche Dogmengeschichte bieten diese adnotationes

Werke beiseite gelassen [1]). — Das Verständnis der Apokalypse des Johannes ist durch den Commentar von Bisping (Er-

---

manches Beachtenswerte. Sie sind Spähne, die bei der gewaltigen Arbeit einer neuen Uebersetzung des N. T. in das Hebräische, welche Delitzsch zu Ende geführt hat, abfielen, und veranschaulichen das Material, aus welchem geschöpft, und die Mittel, mit welchen gearbeitet wurde.

[1]) Die Abhandlung von Beyschlag: „Zur Joh. Frage" (s. diese Zeitschr. Bd. I, S. 113f.) hat eine Reihe lehrreicher Artikel hervorgerufen, unter denen die von Mangold (Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 360—367), Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 1—33), Weizsäcker (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 152—157) hervorzuheben sind. Während Mangold und Hilgenfeld sich Beyschlag gegenüber lediglich ablehnend verhalten, präcisirt Weizsäcker aufs neue seinen Standpunkt dahin, dass der Darstellung im 4. Evangelium eine unabhängige historische Tradition mit zugrunde liege, und dass deshalb das Problem, welches der Ursprung dieses Evangeliums bietet, nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu lösen ist. „Ich bin auch so frei zu meinen, dass, was Hase und ich und andere in dieser Richtung versucht haben, zwar nicht das letzte Wort ist, aber ebenso im Hauptgedanken durchdringen wird, wie ähnliche Thesen im Gebiete der synoptischen Kritik, die man anfangs ebenso zurückgewiesen hat, mehr und mehr durchgedrungen sind." Uebrigens bemerkt Weizsäcker, dass er nicht „den höchsten Wert" darauf lege, dass grade ein Schüler des Johannes auf Grund dessen, was er von dem Apostel wusste, das Evangelium verfasst habe. Gegen die Echtheit des Johannes-Evangeliums ist in der Revue de théol. et de philos. (Lausanne 1876, S. 481—528) van Goëns aufgetreten, kurz und übersichtlich die wichtigsten Bedenken zusammenfassend. In derselben Zeitschrift (1877, S. 88—109) hat bereits F. Rambert eine Widerlegung begonnen mit einer Musterung der äusseren Zeugnisse. Für deutsche Gelehrte bietet bisher dieser Streit kein Interesse (vgl. Fortsetzung S. 161—187). — Der Luthardt'sche Commentar zum Johannes-Evangelium liegt nun in der 2. Auflage abgeschlossen vor (2. Teil. Nürnberg 1876, C. Geiger [XII, 559 S. in gr. 8°], die Erklärung von c. 5—21 enthaltend). Auch der erste Band des Commentars von Godet ist in 2. umgearbeiteter Auflage erschienen (Comment. sur l'évang. de St. Jean. T. I. Introduction historique et critique. 2. edit. complètement refondu. Paris 1876, Sandoz et Fischbacher [VIII, 368 S. in gr. 8°]); vgl. die deutsche Ausgabe v. Wunderlich (Godet, Comment. z. d. Ev. Joh. 1. T. Historisch-kritische Einleit. 2. völlig umgearbeitete Ausgabe. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Hannover 1876, Meyer [VII, 188 S. i. gr. 8°]), dazu Mangold, Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 367—368, Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 159—163. Das Godet'sche Werk in dieser

klärung der Apokalypse des Johannes. Münster 1876, Theissingsche Buchhandl. [VIII, 356 S. in gr. 8°]) in keiner Weise gefördert worden, wenn auch nicht verkannt werden darf, dass derselbe innerhalb der katholischen exegetischen Literatur einen Fortschritt bezeichnet [1]).

2. Das nachapostolische Zeitalter.

(Apostolische Väter. Pseudepigraphen.)

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ

---

neuen Gestalt wird von keinem der Fachgenossen übersehen werden dürfen. Auf die umfangreiche Arbeit des verstorbenen F. v. Uechtritz „Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und Bedeutung des Evangeliums nach Johannes" (Gotha 1876, F. A. Perthes [XVI, 595 S. in gr. 8°]) hat Ritschl in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 437—439 aufmerksam gemacht. In dem Jahrb. d. histor. Gesellsch. Züricher Theologen herausgegeben v. Volkmar (I. Bd. Zürich 1876, Schmidt [IV, 248 S. in 8°]) hat Wild über die Disposition des vierten Evangeliums gehandelt. Die Ausführungen haben in der Form, wie der Verfasser sie gültig glaubt, nichts Ueberzeugendes. Endlich sei die musterhaft gründliche Monographie von Hort über Joh. 1, 18 hervorgehoben (Two Dissertations. I. *Μονογενὴς θεός* in scripture and tradition. II. On the Constantinop. creed and other eastern creeds of the fourth century. Cambridge and London 1876, Macmillan and Co. [X, 150 S. in gr. 8°]). Das Verdienst dieser Arbeit besteht nicht nur darin, die LA. *μονογενὴς θεός* in Joh. 1, 18 festgestellt, sondern auch darin, diese Formel in der Geschichte der christlich-kirchlichen Theologie wieder entdeckt zu haben. (Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 541—547.)

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 464—466. — Der Vortrag von Beyschlag: „Die Offenbarung Johannes" (Berlin 1876, L. Rauh [48 S. in gr. 16°]) führt zweckmässig in das richtige Verständnis der Apokalypse ein. Andere apokalyptische Studien von Wert aus dem letzten Jahre sind Referenten nicht begegnet; denn A. Thomas Abhandlung „Apokalypse und Antiapokalypse" (Zeitschr. f. wiss. Theolog. 1877, S. 289—341) kann nur bedingt zu diesen gerechnet werden. Die richtige Beobachtung einer gewissen tiefgehenden Verwandtschaft zwischen Apok. u. Ev. Joh., längst gemacht, vielleicht noch schärfer zu fixiren, wird hier aufgebauscht und zu unstatthaften Schlüssen verwertet. Der Commentar zur Apok. von Bruce (Comm. on the revel. of St. John. London 1877, Speirs. [446 S. in gr. 8°]) ist Referenten unbekannt geblieben.

Κων/ πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875. Εὑρίσκεται ἐν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τοῖς Ἀδελφοῖς Δεπάστα βιβλιοπώλαις (VIII, ρξθ΄, 188 S. i. gr. 8° mit 1 lithograph. Facsim.).

Patrum apostolicorum opera. Textum . . . . recensuerunt . . . **O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn.** Edit. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. I. Part. I, Edit. II: **Clementis Romani** ad Corinthios quae dicuntur epistulae. Textum ad fidem codd. et Alexandr. et Con/ politani nuper inventi recens. et illustrav. **O. de Gebhardt, A. Harnack.** Lipsiae 1876, I. C. Hinrichs (LXXVI, 159 S. in gr. 8°). Fasc. II: **Ignatii et Polycarpi** epistulae, martyria, fragmenta recens. et illustravit **Th. Zahn.** Lipsiae 1876, J. C. Hinrichs (LVI, 404 S. i. gr. 8°).

Clementis Romani epistulae, edid., comment. crit. et adnotatt. instruxit, **Mosis assumptionis** quae supersunt collecta et illustrata addidit, omnia emendata iterum edid. **Ad. Hilgenfeld,** Lipsiae 1876, T. O. Weigel (L, 136 S. i. gr. 8°).

Brüll, Urspr. u. Verf. d. Briefes des Clem. v. Rom an die Kor. (in d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1876, S. 252—285. 422—433; vgl. 434—464).

L. Jacobi, Die beiden Briefe des Clemens von Rom (i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 707—718).

O. v. Gebhardt, Zur Textkritik d. neuen Clemensstücke (i. dieser Ztschr. Bd. I, S. 305—310).

Th. Zahn, Das älteste Kirchengebet und die älteste Predigt (in d. Ztschr. f. Protest. u. Kirche LXXII. Bd., 1876 Octob., S. 194—209).

J. Donaldson, The New MS. of Clement of Rome (i. d. Theol. Review 1877, Jan., S. 35—49).

H. Holtzmann, Die Stellung des Clemensbriefes in der Geschichte d. neutestamentlichen Kanons (i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 387—403).

A. Harnack, Ueber den sog. 2. Brief des Clemens an die Kor. (in dieser Ztschr. Bd. I, S. 264—283. 329—364).

O. Braunsberger, Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief wissenschaftlich gewürdigt. Mainz 1876, Kupferberg (VIII, 278 S. in gr. 8°).

M. Güdemann, „Zur Erklärung des Barnabasbriefes" in: Religionsgeschichtl. Studien (Schriften d. israel. Lit.-Vereins. Leipzig, O. Leiner. 2. Jahrg. 1876), S. 99—131.

W. Cunningham, The ep. of St. Barnabas. A dissertat. including a discussion of its date and autorship. London 1876, Macmillan and C. CXVII, 130 S. in 8°).

H. Behm, Ueb. d. Verf. d. Schrift, welche den Titel „Hirt" führt. Rostock 1876, Werther (IV, 71 S. in gr. 8°).

G. Schodde, Hèrmâ Nabi. The Ethiopic version of Pastor Hermae examined. Leipzig 1876, Stauffer (45 S. in gr. 8°).

W. Straatman, Nog eens het Papias-Fragment (i. d. Theol. Tijdschr. 1876, März, S. 173—206. Mai, S. 281—315).

W. Stemler, Is het Papias-Fragment zuiver exegetisch verklaard? (i. d. „Studiën", Theol. Tijdschr. 1876, S. 199--204).

W. Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandl. mit bes. Beziehung auf Leimbach (i. d. Jahrbb. f. protest. Theol. 1877, S 323—379. 406—468).

D. Martens, Een nieuw bewijs uit het Papiasfragment tegen de echtheid van het vierde evangelie (i. d. „Studiën" 1877, S. 58—91).

H. Holtzmann, d. Verhältnis des Joh. zu Ignatius u. Polykarp (i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 187—214).

A. Harnack, „Apostolisches Symbolum" (in d. Real-Encyklop. f. protest. Theol. und Kirche. 2. Aufl. Bd. I. 1877, S. 565—574).

C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha. Edit. altera ab ipso Tischendorfio recognita et locupletata. Lipsiae 1876, Mendelssohn (XCV, 486 S. i. gr. 8°).

H. Usener, Acta S. Timothei (Bonner Univ.-Prgrm. 1877. 37 S. in 4°).

Durch einen Aufsatz des Dr. Mordtmann in der Augsb. Allg. Ztg. (7. Jan. 1876 Beilage) [1]) erfuhr das Abendland von der grossen Entdeckung einer vollständigen Handschrift der beiden Clemensbriefe durch den Metropoliten Bryennios [2]) und wurde zugleich davon in Kenntnis gesetzt, dass bereits die neue Ausgabe der Briefe, von dem glücklichen Entdecker

---

[1]) Vgl. Hilgenfeld i. d. Protest. K.-Ztg. 1876, Nr. 3.

[2]) Der Codex enthält zuerst Stücke aus Chrysostomus (fol. 1—32), dann den Barnabasbrief (fol. 33—51^{b}), die Clemensbriefe (fol. 51^{b} bis 76^{a}), die *Διδαχὴ τ. δώδεκα ἀποστόλων* (fol. 76^{a}—80) und das grosse Corpus Ignatianum (fol. 81—120^{a}). Den Barnabasbrief wird demnächst Hilgenfeld mit Berücksichtigung dieser neuen Handschrift, die ihm allein zugänglich geworden ist, herausgeben. Man darf darauf um so mehr gespannt sein, als wir die ersten 5 Capp. des Barnabasbriefes bekanntlich bisher nur in einer griech. Handschrift (dem Sinaiticus) besitzen. Hoffentlich erhalten wir auch bald die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, die wir jetzt griechisch und lateinisch nur aus wenigen Bruchstücken kennen, und die zweifellos dem 2. Jahrhundert angehört.

besorgt, die Presse verlassen habe. Schon am 19. Febr. 1876 konnte Ref. in der Theol. Lit.-Ztg. (1876, Nr. 4, S. 97—105) über dieselbe Bericht abstatten: es waren wirklich die vollständigen Briefe, und die Ausgabe machte dem Fleisse und der Umsicht des Metropoliten alle Ehre, wenn man auch wünschen musste, dass zunächst ein getreuer Abdruck der Handschrift selbst ihr vorangegangen wäre. Auf die neuen, im Cod. Alex. vermissten Stücke richtete sich selbstverständlich zunächst die Aufmerksamkeit. Der erste Brief hat nun seinen Schluss erhalten und zwar — auffallenderweise — durch ein langes und kräftiges Gebet, in welchem noch Rücksicht genommen wird auf die concrete Situation, welches aber doch weit über dieselbe hinausgeht und sich unverkennbar an die Weise der öffentlichen kirchlichen Gebete anschliesst. „Die Bedeutung dieses Stücks, welches ein kirchliches Denkmal ersten Ranges sein würde, auch wenn es ein Jahrhundert oder zwei jünger wäre, als es ist, beruht wesentlich darauf, dass hier eine Gemeinde betet.“ Ueberhaupt tritt der Charakter des Briefes als eines Gemeindeschreibens und das sichere Bewusstsein der römischen Gemeinde, den zerrütteten korinthischen Zuständen gegenüber die Pflicht der Vermahnung und brüderlichen Zucht zu haben, jetzt erst völlig deutlich hervor. In diesem Zusammenhang sind auch die Gebete für die Obrigkeit von Bedeutung, sofern der revolutionäre Geist, der die korinthische Gemeinde ergriffen hatte, auch den Frieden nach aussen und die bürgerliche Sicherheit der Kirche in Frage stellen musste [1]). Die Untersuchung über die Abfassungszeit des Schreibens hat durch das neue Stück keine Förderung erfahren; aber man konnte über dieselbe schon früher zu einem

[1]) S. die trefflichen Ausführungen von Zahn (a. a. O.). Die von Jacobi (a. a. O.) aufgestellte Hypothese, das Gebet sei erst später, in Korinth, in den Brief eingeschoben worden, scheitert an der durchgehenden Beziehung desselben auf die Lage der korinth. Gemeinde, an der Beobachtung, dass die Ausdrucksweise im Gebete der des Briefes offenbar verwandt ist, und an der Einsicht, dass, falls wir den Brief nur in einer für den gottesdienstlichen Gebrauch zugerichteten Redaction besässen, sicherlich auch der ursprüngliche Schluss fehlen würde. Dieser aber ist bekanntlich vorhanden.

sicheren Ergebnis gelangen. Der sog. 2. Brief, der sich nun als eine Predigt erwiesen hat, ist erst jetzt verständlich geworden. Referent darf sich der Aufgabe, über die Bedeutung dieser neuen Urkunde für die Kirchen- und Dogmengeschichte zu berichten, entziehen, da er selbst in dieser Zeitschrift (s. ob.) ausführlich dieselbe darzulegen versucht hat. Es sei nur daran erinnert, dass diese Homilie die Auffassung, welche es verbietet, das Verständnis für die Lehrbildung innerhalb der nachapostolischen Heidenkirche direct aus der Predigt des Paulus oder seiner Gegner abzuleiten, wesentlich stützt. Ref. hat sich gefreut, von diesem Schriftstück des nachapostol. Zeitalters aus in grundlegenden Punkten mit Resultaten zusammengetroffen zu sein, welche Weizsäcker und Heinrici von neutestamentlichen Urkunden her gewonnen haben, und die auch sonst schon von anderen Fachgenossen angebahnt worden sind. Während Referent auf Grund der Beobachtung einer frappirenden Uebereinstimmung der Gedankenwelt dieser Predigt mit der Apokalypse des Hermas, und gestützt auf andere Indicien, es für wahrscheinlich hielt, dass dieselbe etwa im 4. Decennium des 2. Jahrhunderts in Rom gehalten worden sei, ist Hilgenfeld, der zudem auch den neuen Text noch für lückenhaft hält, geneigt, sie dem alexandrinischen Clemens zuzuschreiben. Es steht nicht zu erwarten, dass diese Hypothese zur Anerkennung gelangt. Zahn (siehe oben) stimmt im allgemeinen in der Datirung mit dem Ref. überein und glaubt in dem Verfasser einen Kleriker erkennen zu müssen, der — vielleicht auf Grund von Ap.-Gesch. 10 — diese Predigt gehalten hat. Noch sind die Untersuchungen im Detail nicht so weit geführt, um ein endgültiges Urteil, respective ein non liquet, über alle Fragen, die betreffs dieser Urkunde sich erheben, abgeben zu können. — Da Bryennius bei seiner Ausgabe der Briefe nur über eine unsichere Kenntnis des Textbestandes des Codex Alex. verfügte, so war es angezeigt, auch nach seiner trefflichen Leistung den Text neu zu constituiren. Hilgenfeld sowohl als v. Gebhardt und der Ref. haben sich dieser Aufgabe unterzogen und dabei die einschlagenden kritischen, exegetischen und historischen Fragen aufs neue in den Prolegomenen und Anmerkungen erwogen.

In der Textconstituirung unterscheidet sich Hilgenfeld darin von uns, dass er dem neuen Constantinop. Codex (geschrieben im Jahre 1056) den Vorzug giebt, während wir in dem Alexandrinus die leitende Quelle erkennen zu müssen glaubten. Selbstverständlicherweise handelt es sich in beiden Fällen nur um ein Mehr oder Weniger. Indes ist die Frage immerhin wichtig genug; sie ist deshalb auch schon von einer Reihe von Gelehrten in Anschluss an Besprechungen der drei neuen Ausgaben erörtert worden [1]. Unbedingt zu Gunsten des Constantinop. gegen den Alex. hat sich Donaldson (siehe oben) ausgesprochen, vermittelnd Zahn und Sabatier. Die Mehrzahl der Kritiker, unter welchen vor allem Lipsius zu nennen ist, haben unsern textkritischen Grundsatz gebilligt [2]. Man darf hoffen, dass bereits in nächster Zeit diese Frage ihrer Lösung näher geführt werden wird. Es hat sich nämlich in einer der Bibliothek des verstorbenen Pariser Gelehrten J. Mohl angehörigen syrischen

[1]) Die Literatur zu den vollständigen Clemensbriefen u. d. neuen Ausgaben ist bereits eine ziemlich umfangreiche. Ausser den oben genannten Schriften und Abhandlungen sind vor allem beachtenswert die Kritiken von Zahn (Gött. Gel. Anz. 1876, St. 45, S. 1409—1438), Lipsius (Jenaer Lit.-Ztg. 1877, Nr. 2), Lightfoot (Academy 1876, 29. Juli, S. 113f., vgl. 1876, 20. Mai). Vgl. dazu Wagenmann (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 158—170), Funk (Tüb. Theolog. Quartalschr. 1876, S. 286—298; S. 717—727), Donaldson (Athenäum 1876, Nr. 2, S. 53f.), Reusch (Theol. Lit.-Bl. 1876, Nr. 7), Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 438—446; 1877, S. 138f.), Holtzmann (Prot. K.-Ztg. 1876, Nr. 49), Renan (Journ. des Savants 1877 Jan.), Sabatier (Revue critique 1877, Nr. 16, S. 252—257), N. Bonwetsch (Mitt. u. Nachr. f. d. evang. Kirche in Russland 1877 Febr.). Allg. evang.-luth. K.-Ztg. 1875, Nr. 52; 1876, Nr. 43; 1877, Nr. 7. Neue Evang. K.-Zeitung 1876, Nr. 16. 17. Evang. K.-Zeitung 1877, Nr. 10, S. 225—232. Beweis d. Glaub. 1877, April, S. 203—207. Lit. Centr.-Bl. 1876, Nr. 17. Athen. 1877, Nr. v. 14. April. — Beachtenswert zu den Clemens- u. Barnabasbriefen sind die Bemerkungen von Overbeck (Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 13, S. 336—339).

[2]) Die Begründung für eine Reihe von Emendationen in dem Text der neuen Clemensstücke hat v. Gebhardt (s. ob.) gegeben. Seine Bemerkungen beziehen sich auf die Stellen 1 Clem. 59, 3. 59, 4. 60, 1. 60, 4; 2 Clem. 14, 2. 19, 1. 19, 3. 20, 4.

Handschrift des Neuen Testamentes (an. 1170) eine vollständige Uebersetzung der beiden Clemensbriefe gefunden [1]). Die Handschrift befindet sich nun in Cambridge, und der ausgezeichnete Gelehrte L. Bensly wird dieselbe ediren [2]); er hat bereits Herrn Lightfoot für den demnächst erscheinenden Appendix zu dessen Ausgabe der Clemensbriefe die Varianten des syrischen Codex zur Verfügung gestellt [3]).

Die Abhandlungen von Brüll über den ersten Clemensbrief (siehe oben) haben die Einsicht in diese wichtige Urkunde nicht gefördert. Der Verfasser bemüht sich unter anderem die längst gerichtete Hypothese, dass in dem Briefe die Episcopalverfassung bereits vorausgesetzt sei, wieder zu erwecken. Die Abhandlung von Holtzmann (siehe oben) hätte genauer die Ueberschrift tragen müssen: „Die Stellung des Clemensbriefes in der Bildungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons“; denn von der späteren Geschichte des Briefes in der Kirche handelt der Verfasser nicht. Er untersucht sehr gründlich noch einmal die Beziehungen des Schreibens zur neutestamentlichen Literatur und versucht dabei die Entstehung des neutestamentlichen Kanons — in wesentlichen Punkten mit den Andeutungen von Weizsäcker (siehe oben) übereinstimmend — zu zeichnen. Natürlich machen die Ausführungen, welche nach richtigen Gesichtspunkten angelegt sind, auf Vollständigkeit keinen Anspruch.

Die Braunsberger'sche Monographie über den Ap.

---

[1]) Vgl. Catal. de la bibliothèque de feu M. J. Mohl. Paris 1876, S. 188.

[2]) Vgl. Academy, 17. Juni 1876, S. 587. Unsere Ausgabe d. Clemensbr. p. LXXVI.

[3]) Sabatier (s. ob.) hat seine Verwunderung darüber ausgesprochen, dass bereits i. J. 1798 Gallicciolli die Clemensbriefe nach einer syrischen Handschr. übersetzt haben will, und macht den neuesten Herausgebern den Vorwurf, diese Angabe, die sie selbst mitteilen, nicht ausgenutzt zu haben. In der Tat, eine staunenswerte Nachlässigkeit aller Gelehrten, die seit 1798 über die Clemensbriefe geschrieben haben! nur schade, dass jener syrische Codex nichts weiter ist als der bekannte, aus welchem Wetstein die pseudoclementinischen Briefe de virginitate i. J. 1752 veröffentlicht hat.

Barnabas zerfällt in zwei Teile, deren erster das Leben, der zweite den überlieferten Brief behandelt. Die vollständige Zusammenstellung der Barnabaslegenden ist überaus dankenswert; aber der römisch-katholische Verfasser vermag aus derselben das richtige Facit nicht zu ziehen, obgleich eine einschneidende Kritik der Sagenkreise diesmal für das Ansehen des Stuhles Petri hätte nutzbar gemacht werden können.

Die abendländische Apostel-Barnabas-Tradition, die sich auf Grund der pseudoclementinischen Romane entwickelt hat, erhält nämlich sehr bald eine anti-römische Spitze und wird deshalb vor allem in Mailand zu einer Zeit gepflegt, wo sich diese neue Hauptstadt Italiens der alten Metropole Rom auch in kirchlicher Beziehung ebenbürtig an die Seite stellen wollte. Darum nimmt Mailand den Barnabas und zwar als Apostel für sich in Anspruch, und darum ist Rom und spätere einsichtige römische Theologen beflissen, an dieser Legende Kritik zu üben. Ein eigentümliches Spiel der Geschichte ist es, dass auch in Cypern der Leichnam des „Apostel" Barnabas citirt worden ist, um die Selbständigkeit der cyprischen Landeskirche gegenüber dem Patriarchat, dort dem antiochenischen, sicher zu stellen [1]). Die Ausführungen Braunsbergers über den Barnabasbrief, den er für unecht, weil des Apostels Barnabas nicht würdig hält, sind besonnen. Der Zweck des Schreibens wird wesentlich richtig erkannt, die Interpolationshypothesen abgelehnt, die Abfassungszeit auf d. J. 70—137 (mit Wahrscheinlichkeit 110—133), die Leser, sowie der Verfasser als Heidenchristen bestimmt. Dagegen sind die exegetischen Ausführungen zu c. 7 u. 8 u. s. w., sowie die Bestimmungen über den theologischen Gehalt ziemlich bedeutungslos, und in dem sorgsam zusammengestellten Abschnitt über die Geschichte und den Gebrauch des Briefes in der Kirche ist die Wirksamkeit von theologisch-kirchlichen Vorurteilen unverkennbar [2]). Sucht der römische Schriftsteller

---

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 19 (Protest. K.-Zeitung 1876, Nr. 49).

[2]) Die Monographie von Cunningham üb. d. Barnabasbrief (s. o.) ist Referenten leider noch nicht zu Gesicht gekommen.

überall seinen wiederentdeckten „Apostel Barnabas“ zu glorificiren, so mutet uns Güdemann zu, den Barnabasbrief, dessen Verfasser nach Abstammung und Erziehung ein Jude gewesen sein soll, für ein anonymes, gegen die Juden gerichtetes christliches Denunciationsschreiben bei der heidnischen Obrigkeit zu halten. Beide Thesen sind unerwiesen; doch soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in der Abhandlung einige beachtenswerte Notizen zur richtigeren Erklärung des Einzelnen zu finden sind [1]).

Die beiden Abhandlungen über Hermas unterscheiden sich schon dadurch, dass die von Behm fleissig, die von Schodde überaus flüchtig gearbeitet ist. In dieser soll die äthiopische Version des Hirten, die bekanntlich eine wichtige Textesquelle ist, geprüft und in ihrem Verhältnis zu den übrigen Zeugen gewertet werden. Indessen entbehren die Schlüsse des Verfassers, da das Material lüderlich erhoben worden ist, jeder Sicherheit. Die ganze Untersuchung ist daher aufs neue in Angriff zu nehmen. Behm will nur die Fragen nach der Zeit und dem Verfasser des Hirten noch einmal gründlich behandeln. Die Zeitlage wird gegen Zahns Hypothesen annähernd richtig bestimmt; mit Recht legt Behm dabei auf die Angaben über die äussere Lage der römischen Gemeinde ein besonderes Gewicht. Sie führen ihn in die zweite Hälfte der Regierungszeit Hadrians. Eine gründliche Exegese der Stellen im Buche, die für die Kirchenverfassung, die Theologie, die Ethik und die häretischen Bewegungen der Zeit von Bedeutung sind, wird noch gesichertere Schlüsse betreffs der Situation, aus welcher die Apokalypse geschrieben, ermöglichen. Zu bedauern ist, dass sich Behm in Bezug auf die Lösung der Verfasserfrage von der herrschenden Auslegung der Stelle Vis. II, 4 und von dem Vorurteil gegen die Angabe des Muratorischen Fragmentisten, der Verfasser des Hirten sei Hermas, der Bruder des römischen Bischofs Pius, hat beeinflussen lassen. Seine Hypothese, ein unbekannter Mann (vielleicht mit Namen „Hermas“) habe z. Z. Hadrians das

---

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 3. Zu günstig urteilt über diesen Aufsatz Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 280f.).

Buch unter Zuziehung von überlieferten Sprüchen und Visionen eines alten römischen Gemeindepropheten Namens Hermas geschrieben, kann Ref. nur für sehr unglücklich halten.

Der Aufgabe über die neueste Papiasliteratur, eine Nachblüte der Weiffenbach-Leimbach'schen Controverse, zu berichten, sieht Referent sich mit Dank überhoben, da Weiffenbach selbst es für notwendig erachtet hat, seine Auffassung des Fragments gegen den Feind und vor dem Freund nochmals ausführlich zu begründen; er hat dabei die bisher erschienenen Zeitschriftsartikel umfassend berücksichtigt und classificirt [1]). Referent ist übrigens auch durch diese neue Abhandlung nicht davon überzeugt worden, dass das vorliegende Material sichere Schlüsse grade in den Hauptfragen ermöglicht.

Die Briefe des Ignatius und Polykarp liegen nun in der vortrefflichen Ausgabe von Zahn, welche die beiden Recensionen der Ignatiusbriefe in griechischer und lateinischer Sprache, die Martyrien der Bischöfe und die vollständig gesammelten Testimonia Veterum enthält, vor. Der Fortschritt, welchen diese ihre Vorgänger antiquirende Ausgabe bezeichnet, ist in der vollständigen und pünktlichsten Benutzung und Gruppirung des bisher zugänglichen Materials [2]) und in der begründeten Bevorzugung der Versionen, der lateinischen sowohl als der syrisch-armenischen, vor den griechischen Codices, also in der Emancipation von der griechischen handschriftlichen Ueberlieferung gegeben. Die Anlage der Prolegomenen ist anders als in dem 1. Fasc. dieser Ausgabe der App. VV. Zum Teil ergab sich die Notwendigkeit der Abweichung von selbst; denn bekanntlich ist die Frage nach der Echtheit der Ignatianen und ihrer Stellung in der altchristlichen Literatur eine so weitschichtige, dass es nicht möglich ist, sie auf wenigen Bogen zu behandeln. Zahn tritt für die Echtheit der sieben Briefe ein und konnte sich zur Begründung dieses

---

1) Vgl. auch die Ausführungen in der 2. Aufl. des 1. Bd. des Commentars z. Joh.-Ev. von Godet (s. o.).

2) Vgl. zu den Codd. Balliolensis u. Magdalenensis Nestles Angaben in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25, S. 653 f.

kritischen Urteils überall auf seine Monographie („Ignat. v. Antiochien“ 1873) berufen. Dasselbe wirkt, wie leicht begreiflich, auch auf die textkritische Behandlung einzelner Stellen in den Briefen ein, so dass diejenigen, die sich von der Echtheit der kürzeren griechischen Recension nicht überzeugen können, hie und da geneigt sein werden, anderen LA. als den von Zahn recipirten den Vorzug zu geben [1]. Die in den griechischen Codd. fehlenden Stücke des Polykarpbriefes hat Zahn glücklich in das Griechische zurück zu übersetzen versucht. Für das Martyrium des Polykarp stand ihm der neue von Gebhardt verglichene Moskauer Codex zu Gebote. Hoffentlich liefert Zahn in Kürze den Beweis dafür, dass der Märtyrer Pionius nicht, wie allgemein jetzt angenommen wird, in die Decianische Zeit, sondern in die des Polykarp gehört. — Auf Grund dieser neuen Ausgabe hat Holtzmann in Anschluss an seine Abhandlungen über das Verhältnis des 4. Evangeliums zu Barnabas (Ztschr. f. wiss. Theol. 1871, S. 336 f.) und zu Hermas (ebend. 1875, S. 40 f.) den Aufsatz über das Verhältnis des Johannes zu Ignatius und Polykarp (siehe oben) geschrieben. Holtzmann findet die Abhängigkeit des falschen Ignatius von Johannes zwar nicht so evident wie die von Paulus, aber immerhin stark genug, um zu dem Schlusse, derselbe habe das 4. Evangelium gelesen, zu berechtigen. Referent kann diesem Schlusse einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen; die Behauptung aber, dass für Ignatius die neutestamentliche Offenbarung eben aus einer ungeschriebenen in die schriftliche übergegangen sei, und dass ihm „Evangelium“ wohl noch Heilsverkündigung überhaupt bedeute, aber der Sinn des Wortes entschieden zu der schriftlich fixirten Gestalt derselben gravitire, bestätigt sich ihm nicht. Für den Brief des Polykarp lässt sich nur der Gebrauch des 1. Johannes-Briefes constatiren; dagegen setzt das Martyrium nach Holtzmann die Kenntnis des vierten Evangeliums voraus. Letzteres wird

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 22, S. 558—565. Hilgenfeld i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 139—144. Lipsius i. d. Jen. Lit.-Zeitung 1877, Nr. 2 u. s. w.

mit Bestimmtheit nicht in Abrede zu stellen sein. Die beiden Behauptungen aber, dass der Polykarpbrief nicht dem Polykarp angehöre und die Abfassung des Martyriums auf die Decianische Zeit zu datiren sei, müssen für ungenügend begründete gelten.

In Anschluss an diese Urkunden des nachapostolischen Zeitalters sei auf den Artikel „Apostolisches Symbolum" in der neuen Auflage der Herzog'schen Realencyklopädie verwiesen (siehe oben). Es ist dort der Versuch gemacht worden, die neueren Arbeiten über diesen Gegenstand, vor allem die zerstreuten Caspari'schen Untersuchungen, zusammenzufassen. Referent glaubt, von Caspari belehrt, es wahrscheinlich gemacht zu haben, dass das alte römische Symbolum (das kürzere Apostolicum) in der Gestalt, wie es in dem Brief des Marcell von Ancyra an den Bischof Julius und in dem Psalterium Aethelstani sich findet, in der römischen Kirche zur Zeit des Hermas und Justin gebraucht worden ist [1]).

Der Druck des Textes der neuen Auflage der „Evangelia Apocrypha" ist von Tischendorf selbst noch geleitet worden. Die Herstellung der Prolegomena wurde von der Verlagsbuchhandlung Herrn Dr. Wilbrandt übertragen. Leider sind dieselben nicht so befriedigend ausgearbeitet, wie man das hätte wünschen müssen. Wilbrandt ist es entgangen, dass Tischendorf selbst schon (Apocall. apocr. 1866, S. LI—LXIV) über den wichtigsten Teil des für die 2. Ausgabe verwendeten neuen Materials Mitteilungen gemacht hatte. Dadurch hat Wilbrandt sich selbst die Arbeit erschwert und ist in manchen Ausführungen nach jenen Mitteilungen zu berichtigen.

Die Texte sind in dieser zweiten Auflage trotz vieler neuer Collationen ziemlich unverändert geblieben, mit Ausnahme der ersten 24 Capitel des Evangeliums Pseudo-Matthäi

---

[1]) Zum Schlusse sei hier bemerkt, dass A. Michelsen in der Theol. Tijdschr. (1877, März, S. 215—239) seine Studien über: „Paulinisme en Petrinisme in't na-apostolische tijdvak" fortgesetzt hat. Der Aufsatz führt den Specialtitel: „Paulinisme en Chiliasme".

und des Eingangs der lateinischen „Gesta Pilati" [1]). Endlich sei darauf hingewiesen, dass Usener zum ersten Mal den

---

[1]) Vgl. v. Gebhardt, Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 13, S. 335f. S. auch den revidirten Artikel „Apokryphen des Neuen Testamentes" von R. Hofmann in der neuen Auflage der Encykl. f. protest. Theol. u. K., 1. Bd., 1877, S. 511—529. Ebendas. S. 484—511 hat Schürer den Artikel „Apokryphen des Alten Testaments" sehr gründlich neu gearbeitet. Derselbe ist auch für die neutest. Kanonsgeschichte und die sog. apokryphe Literatur überhaupt von Wichtigkeit. Die neuen Arbeiten über die Acten des Paulus und der Thecla und über die Doctrina Addaei sind im folgenden Capitel besprochen. — In den Theol. Stud. u. Krit. 1877, S. 318—338 hat E. König „den Rest der Worte Baruchs" (d. h. die christlich überarbeitete zweite Baruch-Apokalypse; vgl. Dillmann, Chrestomatia aethiopica, 1866; Ceriani, Monum. sacra et profana, T. V, 1. 1868, S. 9—18; Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch., S. 548f.) aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmermerkungen versehen. Es ist ihm dabei entgangen, dass schon i. J. 1872 F. Prätorius i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. S. 230—247 eine deutsche Uebersetzung dieser Schrift veröffentlicht hat. Die Uebersetzungen, die sich mithin gegenseitig controliren, stimmen, soweit Referent sie verglichen, trefflich zusammen. Da diese christlich-überarbeitete Apokalypse die jüdische gleichen Namens zweifellos voraussetzt, so gehört die Grundschrift frühestens in das 2. Jahrhundert. Zur Bestimmung der Zeit der christlichen Bearbeitung fehlt jeder zureichende Anhaltspunkt. — Die Lösung eines sibyllinischen Rätsels (Buch I, 137—146) hat Fr. Delitzsch zu geben versucht (Ztschr. f. die gesammte luth. Theol. 1877, S. 216—218). Der dort gematrisch bezeichnete Gottesname sei *Ζωῆς βύθος*. Diese Hypothese kann nur von denjenigen gewürdigt werden, welche wissen, wie ratlos man bisher dem Rätsel gegenüberstand und welche Versuche Delitzsch zur Lösung desselben gemacht hat. Referent benutzt die Gelegenheit, um auf die für weitere Kreise geschriebene Abhandlung des katholischen Schriftstellers H. Lüken „Die sibyll. Weissagungen, ihr Ursprung u. s. w." (Würzburg 1875, L. Woerl [52 S. in 8°]; Kathol. Studien 1875, H. 5) zu verweisen. — Auf dem Gebiete der gnostischen Literatur sind neue Arbeiten nicht zu verzeichnen. Hingewiesen sei darauf, dass in den „Studien zur semitischen Religionsgeschichte" des Grafen W. Baudissin (Heft I, 1876, S. 179—254) die Angaben über die Namen *ΙΑΩ*, *ΑΒΡΑCΑΞ*, *CΑΒΑΩΘ* u. s. w. gesammelt, sowie die hierher gehörigen Gemmen, Siegel u. s. w. sehr vollständig besprochen worden sind. Dies ist um so dankenswerter, als in der neuen Auflage der Herzog'schen R.-Encyklop. (Bd. I, S. 103—107) der bei dem jetzigen Stande der Forschung dürftige Artikel „Abraxas" von Matter lediglich wieder abgedruckt worden ist. Baudissin findet

griechischen Text der Acta Timothei zum Abdruck gebracht hat. Das ist dankenswert; aber mit dem Urteile Useners, die Acten seien um die Mitte des 4. Jahrhunderts aus einer etwa der Zeit des Eusebius angehörigen Grundschrift, welche eine Geschichte der ephesinischen Kirche enthielt, excerpirt, kann Referent sich durchaus nicht einverstanden erklären. Die Beweisführung steht auf sehr schwachen Füssen. Das völlig wertlose Schriftchen kann auch 1 bis 2 Jahrhunderte jünger sein.

3. Altkirchliche Literatur- u. Dogmengeschichte

von Justin bis Eusebius.

A. Hilgenfeld, Hegesippus (i. d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 177—229).

Corpus Apologetarum Christianorum ed. **Th.** eques **de Otto.** Vol. I: Justinus Philos. et Martyr. Edit. III, T. I, P. I: Opera **Justini** indubitata [1. Hälfte: die Apologieen]. Jenae 1876, H. Dufft. XC, 253 S. in gr. 8°. Accedunt specimina lithogr. duorum codd. mss.

L. Paul, Zu Theophilos Antiochenos (Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 1876, II, S. 114—116).

Q. Sept. Flor. **Tertulliani libellus de spectaculis.** Ad cod. Agobardinum denuo collatum recensuit, adnott. criticas novas addidit **F. Klussmann.** Lipsiae 1877, B. G. Teubner (II, 47 S. i. gr. 8°, 15 S. in 8°).

---

sich bei Prüfung der Gemmen zu der richtigen Ansicht geleitet, dass es einen von der christlichen Gnosis unabhängigen Synkretismus von Judentum und ägyptischem Heidentum (auch vorderasiatischem, fügt Referent hinzu) gegeben hat. Dieser jüdisch-paganistische Synkretismus, der als buntgestaltete, apokryphe Parallelform neben dem jüdisch-hellenischen zu gelten hat, verdient eine eingehende Würdigung; er ist zweifellos der Mutterboden für den christlichen Gnosticismus geworden. Die Abhandlung von O. Herm, Darstellung und Erörterung einiger Lehrstücke aus dem System der pseudoclement. Homilien (Züllichauer Progr. 1875, 16 S. i. 4°) ist ohne jede Bedeutung. Dagegen erinnert G. Rösch in seinem Aufsatz „Die Jesusmythen des Islam" (Theol. Stud. u. Krit. 1876, S. 409—454) mit Recht an die ebionitisch-gnostische Grundlage der muhamedanischen Dogmatik. Bekanntlich haben schon Neander und Sprenger wichtige Beobachtungen hier erhoben; eine gründliche und umfassende Untersuchung fehlt aber noch.

Kellner, Ueber die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians (i. d. Tüb. Theol. Quartalschrift 1876, S. 229—251).

Commodiani Carmina recognovit **E. Ludwig.** Partic. altera carmen apolog. complectens. Lipsiae 1877, B. G. Teubner (XXXXIII, 43 S. i. kl. 8°).

J. Moshakis, *Μελεται περὶ τῶν Χριστιανῶν ἀπολογητῶν τοῦ β´ καὶ γ´ αἰῶνος. Ἐν Ἀθήναις* 1876, *ἐκ τ. τυπογραφείου Ν. Γ. Πασσαρι* (XII, 347 S. i. gr. 8°).

Ropes, Irenaeus of Lyon (i. d. Bibliotheca Sacra 1877, April, S. 284 bis 334).

C. Schlau, Die Acten d. Paulus u. d. Thecla. Leipzig 1877, J. C. Hinrichs (VIII, 96 S. i. gr. 8°).

G. Philipps, The doctrine of Addai the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes. London 1876, Trübner & Co. (XV, 53 S. i. gr. 8°).

W. Sanday, The Gospels in the second century. London 1876, Macmillan and Co. (XIV, 384 S. i. 8°).

B. Lightfoot, „Supernatural Religion“ VII: The later school of St. John. VIII: The churches of Gaul (i. d. Contempor. Review 1876 Febr., S. 471—496; Aug., S. 405—420).

L. Leimbach, Kennt Irenäus d. 2. Petrusbrief? (i. d. Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1877, S. 244—249).

H. Rönsch, Ueber den Schlusssatz des Murat. Bruchstückes (i. dieser Ztschr. 1876, Bd. I, S. 310—313).

Duby, Le Fragm. de Muratori. Montauban 1876 (23 S. i. 8°).

S. Davidson, The canon of the Bible, its formation, history, and fluctuations. London 1877, H. S. King & Co. (X, 198 S. i. kl. 8°).

F. Kaulen, Einleitung i. d. h. Schrift Alten u. Neuen Testaments. I. Hälfte. Freiburg i. Br. 1876, Herder (VI, 152 S. i. Lex.-8°).

T. Alzog, Handbuch der Patrologie oder der älteren christl. Literärgeschichte. 3. neubearbeitete und vermehrte Aufl. Freiburg i. Br. 1876, Herder (XIV, 572 S. in Lex.-8°).

W. Smith and **H. Wace**, A dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine. Vol. I, A-D. London 1877, J. Murray (XII, 914 S. i. gr. 8°).

F. Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld. New-York 1876, J. Miller (XI, 183 S. in kl. 8°).

Eine Monographie über Hegesipp ist auch nach der Arbeit von Th. Jess (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1865, S. 3—95) sehr willkommen; denn obgleich dieser schon in den wesentlichsten Stücken die unrichtige Auffassung Baurs und Schweglers corrigirt hat, so fehlt doch noch viel, dass auch in diesem Punkte die ebionitische Mythenbildung weggeräumt und das richtige geschichtliche Bild wieder hergestellt wäre. Dazu kommt, dass erst in neuester Zeit die fragmentarischen Angaben Hegesipps über den Gnosticismus genauer geprüft worden sind. Hilgenfeld entschloss sich nun, aufs neue die Nachrichten über Hegesipp und die Fragmente seiner Hypomnemata zu untersuchen. Es war vorauszusehen, dass wir von diesem Gelehrten eine Darstellung erhalten würden, die im wesentlichen, wenn auch mit Ermässigungen, in den von Baur angegebenen Bahnen sich bewegte. Diese Voraussetzung ist leider eingetroffen. Hegesipp, ein geborner Hebräer, wahrscheinlich aus Palästina, gemässigter Judenchrist, der den Apostel Paulus zwar selbst nicht anerkennt, ja ihn vielleicht noch unter die „Pseudoapostel" einrechnet als einen, der heimlich „die gesunde Richtschnur der heilbringenden Predigt" zu verderben gesucht habe, aber dem römischen Clemens die Anerkennung desselben bereits „nachsieht"; der sich mit paulinischen Heidenchristen, „welche lebten und leben liessen", schon vertrug, dem aber doch die christliche Urgemeinde in Jerusalem „mit rein jüdischem Vollblut" das Ideal ist; der für seine gläubigen Stammesgenossen die Beschneidung, buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes, den ganzen iudaicus character vitae noch fordert; der ausser dem Alten Testament nur noch das Hebräerevangelium, aber doch bereits nicht mehr allein „in der syrisch aramäischen Ursprache", gelten lässt; den nichts Geringeres als „die Einigung (!) der Kirche" zu seiner grossen Reise angetrieben hat; der leider bemerken musste, wie „in dem beweglichen Korinth", seit der Zeit des Bischof Primus (!) der Bruch mit dem Judenchristentum sich anbahnte; dem darum die Vergangenheit gehörte, während dem „unionspaulinischen" Verfasser der Apostelgeschichte die Zukunft: — das ist der Hegesipp, der uns hier vorgeführt wird. Referent kann nicht umhin zu bemerken, dass jeder

Zug in diesem Bilde falsch geführt ist, dass die Grundanschauung über die Entwicklung der altkatholischen Kirche, von welcher Hilgenfeld sich leiten lässt, an den Quellen nicht zu erproben ist, und dass vor allem Hegesipp selbst, schon nach dem, was wir Euseb. H. e. II, 23 aus dem Bruchstück seines Werkes erfahren, alles andere eher gewesen sein kann, als ein Palästinenser und ein mit jüdischen Verhältnissen vertrauter Mann, geschweige denn ein Ebionit. Auch die Untersuchungen über die einzelnen Probleme, die hier in Frage kommen, sind nicht mit derjenigen Pünktlichkeit geführt, die man von einer Monographie erwarten muss. Für eine genaue exegetische Behandlung der Fragmente werden wir durch höchst problematische Bestimmungen über die Anordnung und Disposition des ganzen Werkes — eine Frage, die schlechthin unlösbar ist — entschädigt. Somit bezeichnet diese Abhandlung durchaus keine Förderung der Sache; sie erweckt nur das Verlangen nach einer gründlichen und umfassenden Widerlegung.

Unter den Arbeiten zur apologetischen Literatur ist vor allem die neue Auflage des Otto'schen Corpus Apologetarum zu begrüssen. Die beiden Apologien Justins liegen nun zum dritten Mal von Otto recensirt vor [1]). Der Text ist sorgsam revidirt und der Commentar geradezu eine neue Arbeit unter fleissiger Berücksichtigung aller einschlagenden Untersuchungen. Die textkritischen Grundsätze, welchen Otto gefolgt ist, hat Referent Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 13, S. 339 f. geprüft. Er glaubt dort die Beobachtung, dass von den beiden allein uns erhaltenen Handschriften die eine aus der andern abgeschrieben ist, bis zu dem Grade von Wahrscheinlichkeit, der ohne Einsicht in die Codd. selbst überhaupt erreicht werden kann, erhoben zu haben [2]). — Die Abhandlung von Paul enthält textkritische und exegetische Bemerkungen zu sechs Stellen aus

---

[1]) Auch die ersten drei Lieferungen des Dialoges mit Trypho sind bereits erschienen; derselbe ist aber noch nicht in der neuen Ausgabe zum Abschluss geführt.

[2]) Die Abhandlung von J. Drummond, Justin Martyr and the 4. Gospel (Theol. Rev. 1877 Apr.) ist Ref. nicht zugänglich gewesen.

dem 2. Buch des Theophilus an den Autolycus. Zu II, 13 (p. 92 B) und II, 18 (p. 96 D) werden die ansprechenden Conjecturen „τύπον ἐπέχοντος ὀροφῆς“ für τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς und „ἴδιον“ für ἀΐδιον (Gessner schon: ἰδίων) begründet. Neue Erklärungen werden zu II, 13. 27. 28 versucht, von denen die letztere zutreffend zu nennen ist. II, 8 (p. 87 D) wird die Uebersetzung Ottos (πλὴν ἐνίοτέ τινες κτλ.) verbessert. Ein Vorbote der Wiener Ausgabe des Tertullian, der sehnlichst erwarteten, ist die neue Recension der Schrift „De spectaculis“ von Klussmann. Sie beruht bereits auf der Collation des Cod. Agobardinus, der die Grundlage unserer Kenntnis dieses Buches bildet, durch A. Reifferscheid. In der Einleitung referirt Klussmann, als sehr gründlicher Kenner des Tertullian bekannt, über die früheren Ausgaben [1]). Eine Vergleichung der seinigen mit der jetzt gebräuchlichsten von Oehler lehrt, dass Klussmann den Text der kleinen Schrift an mindestens 150 Stellen, Schreibfehler und Interpunctionsirrungen abgerechnet, verbessert giebt. Beigelegt ist der Ausgabe ein Programm, in welchem Klussmann kritische Bemerkungen zu dem Tertullianischen Tractat mitteilt, die er geschrieben hat, bevor die neue Reifferscheid'sche Collation ihm zugänglich war. In Kellners Abhandlung [2]) findet man (S. 229—251) eine ganz brauchbare Uebersicht über einige wichtige sprachliche Eigentümlichkeiten Tertullians, die aber doch den umfassenden Titel, unter welchem sie abgedruckt ist, nicht rechtfertigt. Kellner lehnt sich an Koziols Werk über den Stil des Apulejus (Wien 1872) an. Es ist nötig, immer wieder daran zu erinnern, dass die Kenntnis des Apulejus für die christliche altlateinische Literaturgeschichte in vielfacher Beziehung, für das Verständnis der Sprache und hunderterlei bunter Angaben des Tertullian ins-

---

[1]) Vgl. das gerechte und herbe Urteil desselben über die Oehler'sche Ausgabe in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1860, S. 82—100. 363 bis 393.

[2]) Kellner hat in der Bibliothek der Kirchenväter (Kempten) einige Schriften Tertullians übersetzt, mit Einleitungen versehen und sich auch sonst durch Abhandlungen zu Tertull. bekannt gemacht.

besondere, von dem grössten Werte ist. Mit einem Excurs über zwei typische Darstellungen auf Katakombenbildern, die aus Tertullian (Scorpiace) erläutert werden können („Daniel in der Löwengrube“, „Die drei Männer im feurigen Ofen“) schliesst Kellner (S. 247 f.) seine Abhandlung. Mit Recht erkennt er in diesen Darstellungen zunächst nicht Typen der Auferstehung.

Das Carmen Apologeticum adversus Judaeos et Gentes Commodians ist bekanntlich zuerst von Pitra nach einem Cod. Mediomont. 1852 herausgegeben worden. Dann haben sich Ebert (1868), Leimbach (1871) und vor allem Rönsch (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1872, S. 163—302), auch Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1872, S. 604—606) um dasselbe verdient gemacht. Ludwig liefert auf Grund dieser Arbeiten eine neue Recension und hat dieselbe als particula altera der Ausgabe der Commodian'schen Gedichte den „Instructiones“ vorausgehen lassen. In den sehr ausführlichen Prolegomenen setzt er sich mit seinen Vorgängern, deren Arbeiten aufzusuchen er seinen Lesern überlassen hat, auseinander. Bekanntlich überliefert der einzige Codex des Carmen apolog. dasselbe in einem jämmerlichen Zustande; fast in jeder Zeile sind Verbesserungen und Conjecturen nötig. So weicht denn auch die neue Recension von den früheren sehr bedeutend ab. Allein in der Einleitung (VV. 1—88) finden sich 26 Verse bei Ludwig in zum Teil völlig anderer Gestalt als bei Rönsch. Auch im nächsten Hauptteil (VV. 89—275) sind an c. 40 Hexametern sehr bedeutende Aenderungen vorgenommen worden u. s. w. Ref. muss z. Z. noch darauf verzichten, über die neue Ausgabe und die in ihr zur Anwendung gekommenen textkritischen Grundsätze ein Urteil zu fällen. — Die Arbeit des Griechen Moshakis über die Apologeten ist einfach zu übergehen [1]). Dagegen verdient die Abhandlung des Ameri-

1) Vgl. Theol. Lit.-Zeitung 1877, Nr. 4, S. 79 f. Hingewiesen sei darauf, dass in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, Heft 196. 222 (S. 289—467) die Uebersetzung des „Pädagogen“ des Clemens Alex. zu Ende geführt, Heft 193. 194. 199. 200. 208. 209. 214 (S. 1—566. S. 1—96) die Uebersetzung der Schrift des Origenes wider Celsus von J. Röhm begonnen worden ist (lib. I—V, 49). Ebenso ist auch die

kaners Ropes über Irenäus alles Lob. Der Verfasser ist offenbar einer der gründlichsten Kenner des Irenäus und seine Abhandlung ist die Frucht langjähriger Studien. Drei Hauptfragen erörtert er: 1) die Geburtszeit des Irenäus; 2) die Erziehung und Bildung desselben; 3) die biblischen Citate. In Beantwortung der ersten Frage stimmt der Verfasser mit Lightfoot gegen die windigen Ausführungen Zieglers überein. Die beiden folgenden gehören enge zusammen. Hier richtet sich Ropes gegen Harveys Thesen, der den Irenäus bekanntlich einen Syrer sein lässt und dies besonders aus den Bibelcitaten erweisen will.

Sehr erfreulich ist es, dass endlich einmal die Acten des Paulus und der Thecla, von denen A. v. Gutschmid (Rhein. Mus. 1864, S. 176 f.) mit Recht gesagt hat, sie zeichneten sich durch Form und Inhalt vorteilhaft vor allen übrigen derartigen Legenden aus, eine eingehendere Würdigung erfahren haben. Schlau hat mit merkenswertem Fleiss einige der in Frage kommenden Probleme erörtert. In dem ersten Abschnitt handelt er von der Ueberlieferung des Textes. Die wichtigsten Resultate sind: cod. A und B stehen sich nahe, cod. C ist der brauchbarste, die syrischen MSS. können fast ganz beiseite gelassen werden. Diese Resultate erscheinen Ref. richtig; aber man hätte wünschen müssen, dass Schlau sie in präciserer Form begründet hätte als es geschehen ist. Nach-

---

Epitome aus den Div. institut. des Lactantius, sowie dessen Schrift „De ira dei" dort in Uebersetzung erschienen (Heft 154. 178. 188, S. 1—308). Eine neue Ausgabe der vier ersten Bücher des Origenes contra Celsum von W. Selwyn wird von der Buchhandlung Bell and Sons in London angezeigt. Die beiden Aufsätze von Nebe (Origenes' Gedanken von der Predigt in d. Zeitschr.: „Mancherlei Gaben u. s. w." 1876, Heft 2) und von Bückmann (Origenes, der Vater der theol. Wissensch. in d. Ztschr., „Beweis des Glaubens" 1877 Apr., S. 169—179 [unvollendet]) sind für einen weiteren Leserkreis berechnet. — Endlich sei erwähnt, dass E. Bährens in einem Aufsatz im Rhein. Museum 1876, I, S. 89—104, betitelt: „Zur lateinischen Anthologie", bisher unedirte altlateinische Gedichte mitteilt und auf neue Handschriften zur Anthologie aufmerksam macht. Dabei fällt auch einiges — allerdings nur weniges — für die christlich-lateinische Poesie ab.

dem im zweiten Abschnitt der Inhalt der Acten kurz erzählt ist, geht der Verfasser im dritten und vierten zu der kritischen Darstellung der Geschichte der Acten selbst, sowie der Thecla-Legende in der Kirche über. Mit Recht sind diese beiden Untersuchungen streng getrennt gehalten. Sie führen zu dem Resultate, dass der Hypothese nichts im Wege steht, es sei überall, wo die h. Thecla genannt wird oder wo schriftliche Aufzeichnungen in Form von Acten über sie erwähnt werden, directe oder indirecte Kenntnis des uns überlieferten Buches zu statuiren. In den folgenden drei Abschnitten wird der Inhalt der Acten, die Stellung ihres Verfassers zur Gnosis, der theologische Standpunkt desselben, seine Beurteilung des apostolischen Zeitalters, Ort, Zeit und Zweck der Abfassung, Quellen, Verhältnis zu den neutestamentlichen Schriften, schliesslich auch die Glaubwürdigkeit des Buches zu erörtern versucht. Schlau kommt zu dem Resultate, dass die Acten in der vorliegenden Form (doch ist im einzelnen auch in den besseren Codd. mit dem Text ziemlich frei geschaltet) den letzten Decennien des 2. Jahrhunderts angehören, dass sich aber betreffs ihrer Glaubwürdigkeit nichts Sicheres erheben lässt. Als ein bereits zur Zeit Tertullians auch im Occident populäres Buch verdienen sie die Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers, und der Verfasser hat sich bemüht, ihnen interessante und wichtige Beobachtungen, besonders in Bezug auf die Beurteilung des Paulus und des Gnosticismus, abzugewinnen. Auch als eine Quelle zur Feststellung der christlich-kirchlichen Populärdogmatik und -Ethik im 2. Jahrhundert gebürt ihnen eine hohe Stufe [1]). Hier hat der Verfasser indes sich ein sicheres Urteil noch nicht erworben. Zu bedauern ist es, dass bei der Untersuchung der Quellen der Acten Sicheres und Unsicheres nicht reinlich genug geschieden worden ist, wie auch in den Angaben über die Ueberlieferung manches zu bessern ist. War der Verfasser des Buches wirklich — und man hat kein Recht das in Zweifel zu ziehen — ein kirchlicher Presbyter in der Provinz Asien, so mag man aufs neue an demselben lernen, wie

[1]) Vgl. Ritschl, Entst. d. altkath. K., 2. Aufl. 1857, S. 292 f.

töricht es ist, etwa aus den Schriften eines Mannes wie Irenäus die Denkweise des kleinasiatischen Klerus bestimmen zu wollen. Dass eine Erinnerung hieran überflüssig sei, wird kein Kundiger behaupten.

Epochemachend für die Geschichte der ältesten edessenischen Kirche ist die Publication der vollständigen syrischen Doctrina Addaei durch G. Philipps. Bruchstücke derselben hatte bereits im Jahre 1864 W. Cureton veröffentlicht. Im Jahre 1868 erschien in Venedig die alte, angeblich dem 5. Jahrhundert angehörige (MS. saec. XII), armenische Uebersetzung der Doctrina und dabei eine französische Version derselben [1]). Doch erwies sich dieselbe in vieler Beziehung unbrauchbar. Erst jetzt lässt sich, nachdem der syrische Text auf Grund einer Petersburger Handschrift zugänglich geworden ist, ein gesichertes Urteil fällen. Philipps, der wie Cureton und Bickell an die Echtheit dieser Apostelgeschichte glaubt und nur einige verräterische Stellen als Interpolationen ausscheiden will, hat wenig getan, um die interessante Urkunde uns näher zu rücken. Nöldeke [2]), Nestle [3]) und vor allem Zahn [4]) gebürt das Verdienst, die wichtigsten Punkte erörtert zu haben. Zunächst kommen folgende Fragen in Betracht. Ist die Doctrina interpolirt oder nicht? aus welcher Zeit stammt sie? wie verhält sie sich zu der Quelle, welche Eusebius H. e. I, 13 benutzt hat? Zahn beantwortet diese Fragen dahin, dass die Urkunde in der Gestalt, wie sie jetzt

---

[1]) „Lettre d'Abgar ou histoire de la conversion des Édesséens par Laboubnia écrivain contemporain des apôtres." Venise 1868. Imprimerie Mékhith. de S. Lazare (58 S. in 8⁰). Dieses Schriftchen, welches in Deutschland kaum bekannt zu sein scheint, besitzt Ref. seit mehreren Jahren und hat auf Grund desselben die Vermutung, dass hier die Quelle der Nachrichten des Eusebius zu suchen sei, gehegt. Der Uebersetzer hat sich nicht genannt. Nach Cureton und Philipps ist auf einen Dr. Alishan zu schliessen (vgl. Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 4, S. 78).

[2]) S. Lit. Centr.-Bl. 1876, Nr. 29.

[3]) S. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25, S. 643—646. Ebendas. 1877, Nr. 4, S. 77—79.

[4]) S. Gött. Gel. Anz. 1877, St. 6, S. 161—184. Ausserdem vgl. Wagenmann in d. Jahrbb. für deutsche Theol. 1876, S. 320—322. Athen. 1876, 22. Juli.

vorliegt, in die Zeit zwischen 250—300 zu setzen und selbst für die Quelle des Eusebius zu halten sei. Dieselbe Zeitbestimmung empfiehlt Nestle, während Nöldeke die Abfassung nicht vor das Jahr 300 ansetzen möchte und ein Stück der Schrift für noch später hält. Hat man sich davon überzeugt, dass die Anachronismen nicht Interpolationen sind, sondern die ganze Schrift durchziehen und sich selbst noch auf eine Person erstrecken, die in dem ersten Decennium des 3. Jahrhunderts gelebt hat, so sieht man sich in der Tat rasch frühestens auf die Mitte des 3. Jahrhunderts gewiesen. Als terminus ad quem hat die Abfassungszeit der Kirchengeschichte des Eusebius zu gelten, wenn nachgewiesen werden kann, dass dieser eben die vorliegenden Acten ausgeschrieben und übersetzt hat. Dieses ist nun allerdings überaus wahrscheinlich und erhält dadurch eine bedeutende Stütze, dass in den Acten die älteste Recension einer Kreuzauffindungsgeschichte enthalten ist, die, unabhängig von der Helena-Legende, also wohl auch älter, sich im Orient, das ganze Mittelalter hindurch erhalten und mit jener sich nachmals mannigfaltig verwebt hat [1]). Trotzdem trägt Nestle Bedenken, die Identität unserer Acten mit denen des Eusebius zu behaupten. Dem sei, wie ihm wolle, der Hauptteil der Legende in der Form, wie wir sie jetzt lesen, geht jedenfalls in voreusebianische Zeit zurück, und ihre Aufzeichnung belehrt uns, wie Zahn kurz und bündig auseinandergesetzt, im Zusammenhang mit andern Ueberlieferungen nicht nur über die Anfänge des Christentums am Hof zu Edessa (c. 170), die ersten Verkündiger und Bischöfe dort, die kirchlichen und cultischen Ordnungen und Traditionen, sondern auch über wichtige Fragen aus der allgemeinen Kirchen- und Dogmen-

---

[1]) Vgl. darüber die Angaben bei Nestle a. a. O. 1877, Nr. 4. Die Helena-Legende beginnt erst in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. Unzweifelhaft hat zu ihrer Entstehung Joseph. Antiq. XX, 2 („die zum Judentum übertretende Königin Helena von Adiabene") mitgewirkt. Eine Untersuchung der Legende im Zusammenhang mit der Protonike- (= Patronike, Parthunike, *Πετρονίκη* nach Analogie von Petronilla? oder = Patronikia verwandt mit *Βερονίκη*, *Προύνικος*?) Legende, den Pilatusacten u. s. w. wäre sehr wertvoll.

geschichte und der Entstehungsgeschichte des Kanon. Auf die Entwicklung der Petrussage im Orient, die Geschichte der Kreuzeslegenden und die der Bilder Jesu fällt ein neues Licht; die Beziehungen von Rom und Edessa, die politischen und kirchlichen, treten hervor, das Verhältnis von Kirche und Staat in dieser ersten Staatskirche, wenn man sie so nennen darf, wird ersichtlich [1]). Der Kanon der edessenischen Kirche, erfahren wir weiter, bestand damals aus dem Alten Testament, dem Evangelium, den Briefen des Paulus und der Apostelgeschichte [2]). Das Evangelium aber, welches auch im Gottesdienste gebraucht wurde, war das „Diatessaron", und es scheint zunächst kein Grund vorhanden zu sein, daran zu zweifeln, dass dieses das berühmte Werk des Syrers Tatian gewesen ist. Zur völligen Klarheit wird diese Frage erst kommen, wenn einmal ein des Armenischen kundiger Gelehrter uns den Commentar des Ephraem zum Diatessaron wird zugänglich gemacht haben [3]).

Dies führt uns zu den Arbeiten über die Geschichte des Kanon in voreusebianischer Zeit. Gegen die übertriebenen Behauptungen des Verfassers von „Supernatural Religion" [4])

---

1) Auf die Verwandtschaft der Doctrina mit den Acten der edessenischen Märtyrer Scharbil und Barsamia macht Nestle (a. a. O. 1876, S. 644) aufmerksam.

2) Vgl. die Fragmenta Syro-Palaestina in dem 4. Bande der Anecdota Syriaca (edid. N. Land, Lugduni-Batav. 1875, S. 103—224); dazu Nestle, Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 26, S. 670 f.; Nöldeke, Lit. Centr.-Bl. 1876, Nr. 5.

3) Vgl. die Ausführungen von Zahn a. a. O. S. 182—184.

4) Hier seien auch die beiden Aufsätze Bruno Bauers in der Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft, XII. Jahrg. 4. Bd., XIII. Jahrg. 3. Bd. genannt: „Trajan und das erste Hervortreten des Christentums"; „Das Zeitalter Marc Aurels und der Abschluss der Evangelienliteratur". Die Geschichtsanschauungen Br. Bauers, sowie die Methode, nach welcher er verfährt, dürften seit den Tagen F. Chr. Baurs bei den heutigen Theologen mehr getadelt als erwogen sein. Es fällt Ref. nicht ein, die Leichtfertigkeiten, Willkürlichkeiten und Masslosigkeiten der von Bauer geübten Kritik irgend in Abrede stellen zu wollen, aber er kann nicht umhin, zu bemerken, dass in den von Bauer vertretenen Anschauungen über die ältesten heidenchristlichen Gemeinden, ihre Entstehung und Denkweise, manche sehr richtige Beobachtungen enthalten sind, die nur von der Ungunst der einst herrschenden kritischen Rich-

sucht Sanday zu erweisen, dass die synoptischen Evangelien schon gegen Ende des 1. Jahrhunderts, das Johannesevangelium im Beginn des zweiten, als kirchliche Schriften nachweisbar sind. Ref. will dem Verfasser Unparteilichkeit, Umsicht und vorurteilsloses, kritisches Bestreben nicht absprechen; aber er vermag nicht einzusehen, was die stetig nach der Localmethode wiederholten Untersuchungen über den Gebrauch der 4 Evangelien im 2. Jahrhundert für Nutzen stiften sollen. So lange man die Fragen nach dem Gebrauch, der Sammlung, der Würdigung und Kanonisirung nicht reinlich scheidet und die Entstehungsgeschichte des Kanon nicht im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der Kirche behandelt, so lange haben die Verfasser dieser neuen umfassenden Bücher höchstens das Verdienst, an irgend einem kleinen Punkte ihre Vorgänger an Akribie übertroffen zu haben. Gewöhnlich aber sind sie zu Urteilen, die darüber hinausführen, gar nicht befähigt, weil ihnen eine Einsicht in die treibenden Factoren der Bewegung durchaus abgeht. Ref. muss dazu eine Reihe von Behauptungen in dem vorliegenden Werk für unvorsichtig halten, so in Bezug auf die apostolischen Väter, Basilides und Justin. Sehr enttäuschend wirkten leider die Ausführungen von Davidson in dessen kurzem Abriss der Kanonsgeschichte. Man hätte erwarten dürfen, dass dieser Gelehrte Besseres bringen würde, als was wir in seinem Buche lesen. Wenn freilich die Redaction der „Encyclopaedia Britannica" diesen Aufsatz nur verstümmelt aufnehmen wollte [1], so hatte das andere Gründe, als die für uns hier in Betracht kommen [2]. Die

---

tung, der Vertreter der traditionellen Geschichtsbetrachtung zu geschweigen, in den Schatten gerückt worden sind. Aber allerdings, so sehr ist auch das Richtige bei Bauer entstellt und verzerrt, von seiner Behandlung der ältesten christlichen Literatur ganz abgesehen, dass der Verfasser selbst sich über Nichtbeachtung zu beklagen kein Recht hat.

1) Vgl. die Vorrede S. VII.

2) Sehr umsichtig, wie immer, sind die Artikel von Lightfoot (s. o.) gearbeitet. Die Einleitung von Kaulen ist deshalb wertvoll, weil die alten Uebersetzungen (auch die Itala) eingehender besprochen sind, als dies in den gangbaren isagogischen Werken üblich. In der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 (S. 287—300. S. 397—414) hat H. Rönsch seine Italastudien fortgesetzt. Er behandelt in denselben die Worte „expedi-

kleinen Aufsätze von Leimbach und Rönsch zu Irenäus und zum Muratorischen Fragmente sind nicht gelungen. Leimbach sucht durch Beziehung auf eine bisher in diesem Zusammenhang nicht verwertete Stelle aus dem 5. Buch des Irenäus zu erweisen, dass dieser den 2. Petrusbrief gelesen habe. Aus den citirten Worten des Irenäus kann dies aber durchaus nicht sichergestellt werden. Rönsch stellt die Hypothese auf, dass das „conscripserunt Marcioni“ am Schlusse des Muratorischen Fragments durch „sie schrieben zusammen mit Marcion“ zu übersetzen sei, und dass auch der Satz „una cum — constitutorem“ eng mit „conscripserunt“ zusammengehöre, so dass der Sinn entsteht, Valentin, Mitiades (Tatian), Marcion und Basilides, der Stifter der Montanisten, haben zusammen einen liber psalmorum verfasst. Rönsch hat nun ohne Zweifel bewiesen, dass „conscripserunt cum Dat.“ in der angebenen Weise übersetzt werden kann. Aber da es ganz und gar nicht so übersetzt werden muss, so ist nicht einzusehen, warum man zu den schon bestehenden Schwierigkeiten noch die neue hinzufügen soll, auch Marcion sei an der Abfassung jenes Psalmbuches beteiligt gewesen; davon zu schweigen, dass, sobald man „una“ und „constitutorem“ (constitutore) verbindet, Basilides zum vierten Redacteur und zum Stifter der Montanisten gestempelt wird. Es klingt fast wie ein Scherz, wenn Rönsch seinen Aufsatz mit den Worten schliesst: „Ob freilich und inwieweit Basilides ein „constitutor Asianorum Cataphrygum“ genannt werden konnte, das zur Evidenz zu bringen, müssen wir den Kirchenhistorikern ex professo überlassen“ [1]).

Die Patrologie von Alzog ist hinreichend bekannt und

mentum“, „retiaculum“, praeripium“, die weiblichen Substantiva auf -a (vgl. Ital. u. Vulg. S. 83 — 88), die Verba „laniare“ und „se ducere“ sowie vulgärlateinische Verbalformen. Als einen Nachtrag zu seinen „Italafragmenten“ hat L. Ziegler Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung der Petrusbriefe edirt (München 1877, F. Straub; Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. Classe der Akad. d. Wissensch. zu München, Bd. I, Heft 5 v. J. 1876, S. 607 bis 660). Ziegler erörtert hier auch die alte lateinische Interpolation 1 Joh. 5, 7; vgl. v. Gebhardt in d. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 10, S. 259 f.

1) Die Monographie von Duby über das Muratori-Fragment ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

braucht deshalb hier nicht charakterisirt zu werden. Die neue Auflage ist sehr bereichert worden, während die Anlage die alte geblieben ist. Als Nachschlagebuch bleibt das Werk von Nutzen [1]), wenn auch die Angaben noch correcter hätten sein können. Die Abschnitte über den Lehrgehalt der patristischen Schriften sind fast ganz unbrauchbar und für den Lernenden irreführend [2]). Dagegen macht die grosse englische Encyklopädie von Smith und Wace, deren erster Band soeben erschienen ist, einen guten Eindruck. In diesem Werke, einem biographisch-literargeschichtlichem Thesaurus ecclesiasticus, werden mit Ausschluss des antiquarischen Materials (Gottesdienst, Verfassung, Disciplin) die Personen, die in der Kirchen- oder Dogmengeschichte der vorkarolinischen Zeit irgend eine Rolle gespielt, ihre Schriften und Lehren, die Secten u. s. w. in alphabetischer Reihenfolge besprochen. Die hervorragendsten englischen Gelehrten sind an diesem umfassend angelegten Werke beteiligt. Die Publication des ersten Bandes, der auf 914 sehr eng gedruckten zweispaltigen Seiten die Buchstaben A—D umfasst, hat sich leider verzögert; dadurch sind manche Artikel bereits jetzt unvollständig. Ref. vermag jedoch noch kein gesichertes Urteil über das Werk abzugeben und will auf dasselbe nur verwiesen haben [3]). —

---

1) Für die christlich-lateinische Literaturgeschichte ist als solches der Bibliographical Clue to Latin Literature von B. Mayor (London 1875, Macmillan and Co. [XII, 220, S. in 16°]) zu empfehlen.

2) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 20, S. 508—511.

3) Bemerkenswert ist auch die 5., von Heinze besorgte Auflage des Grundrisses der Gesch. d. Philos. d. patrist. u. scholast. Zeit von Ueberweg (Berlin 1877, E. S. Mittler & Sohn [VIII, 276 S. in Lex. 8°]). Die neuere Literatur ist hier sehr sorgfältig nachgetragen, auch sonst im Einzelnen sind zweckmässige Verbesserungen angebracht, die da zeigen, wie gut der Herausgeber in der Kirchen- und Dogmengeschichte bewandert ist. Zu wünschen ist, dass bei einer der nächsten Auflagen die Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche eine Umarbeitung erfährt. — Schliesslich sei hier noch auf einige Publicationen hingewiesen, die in einem entfernteren Zusammenhang mit der altchristl. Literaturgeschichte stehen: Zöckler, „Acta Martyrum“ in der 2. Aufl. d. Realencyklop. f. protest. Theol. u. K., Bd. I (1877), S. 121—129; die Fortsetzung der neuen Auflage des Surius, Historiae seu vitae sanctorum etc., Vol. III,

Gering sind die neuesten Beiträge zur ältesten Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung. Das Buch von Huidekoper über die Geschichte des Dogma vom descensus ad inferos in den drei ersten Jahrhunderten enthält eine fleissige und brauchbare Zusammenstellung des gesammten Materials, aber eben auch nicht viel mehr. Was der Verfasser zur Kritik desselben beibringt, ist unerheblich, teilweise unrichtig. Gründliche Untersuchungen über die verschiedenen Vorstellungen, welche zu dem Dogma geführt, und über das Interesse, welches die alte Kirche an demselben nahm, vermisst man vollständig [1]). Auch sind dem Verfasser die neueren Untersuchungen von Caspari u. A. über den locus de descensu in den ältesten Symbolen entgangen. In der anerkannten Monographie von B. Swete, On the history of the procession of the Holy Spirit from the apostolic age to the death of Charlemagne (Cambridge 1876; Deighton, Bell and Co. [246 S. in 8°]) sollen die spärlichen, mehr zufälligen, Aussagen der vornicänischen Väter über die Procession des Geistes eingehend und besonnen erwogen sein. Indessen bleibt das Urteil von Gass [2])

Mart., Vol. IV Apr., Vol. V Mai (764 e 181—284, 764, 488 S. in 8⁰). August. Taur. 1875—1876 ex typ. pontif. et archiepisc.; weiter der neue Band des Corp. Inscr. Latt. (Vol. VI P I), der die Inscr. urbis Romae, gesammelt von G. Henzen und J. B. de Rossi, edirt von E. Bormann und G. Henzen, enthält. Dieser Teil umfasst in 3 Abschnitten die Inscr. Sacrae, Augustorum domusque Augustae, Magistratuum Publicorum Populi Romani, sodann die Fasti, Acta, Tituli Sacerdotum Publicorum populi Romani, schliesslich Latercula et Tituli Militum. Endlich ist zu erwähnen: J. Ritter, De composit. titulorum Christianorum sepulcralium in corpore inscriptt. Graec. editt. Berlin 1877, Calvari & Co. (44 S. i. gr. 8⁰). Die Abhandlung von F. Piper in dieser Zeitschr. (Bd. I, Heft 2, S. 203—263): Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen, bringt in Bezug auf die älteste Literaturgeschichte nichts Neues (die Aufschrift auf der Statue des Hippolyt und die angebliche Grabinschrift des Origenes wird besprochen). Dagegen sind der zweiten Abhandlung desselben Gelehrten über den kirchengeschichtl. Gewinn aus Inschriften vornehmlich des christlichen Altertums (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 37—103) einige schätzbare Notizen zu entnehmen; vgl. Inschrift 1—11.

1) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 3, S. 60.

2) Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 23, S. 589.

zu Recht bestehen, dass niemand vor dem 4. Jahrhundert vom Geiste bestimmt gelehrt hat, dass er vom Vater und vom Sohne ausgehe. Man wird aber weiter sagen müssen, dass überhaupt die Frage in Bezug auf dieses Dogma für die ersten Jahrhunderte nicht gestellt werden darf, will man sich nicht dem aussetzen, die Vorstellungen der Väter jener Zeit nach Analogie der späteren Lehrbildung zu entwickeln, d. h. miszuverstehen. Schliesslich sei noch auf die oben [1]) bereits erwähnten Dissertationen von Hort über den terminus „*Μονογενὴς Θεός*“ und über die ältesten Symbolformen der orientalischen Kirchen hingewiesen [2]), sowie auf eine allerdings unbedeutende Abhandlung über „The witness of St. Irenaeus to catholic doctrine“ in der Dublin Review 1876 Jul., S. 117 bis 155.

4. Politische Geschichte und Sittengeschichte der Kirche bis auf die Zeit Constantins.

G. Boissier, De l'authenticité de la lettre de Pline au sujet des Chrétiens (in d. Rev. archéol. 1876 Febr., S. 114—125).

G. Boissier, Les premières persécutions de l'église (i. d. Rev. des deux mondes 1876 15. Apr., S. 787—821).

F. Görres, Kaiser Alexander Severus und das Christentum (i. d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1877, S. 48—89).

F. Görres, Krit. Unters. über die Christenverfolgung des röm. Kaisers Maximinus I. des Thraciers (i. d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1876, S. 526—574).

J. Mason, The persecution of Diocletian. A historical essay. Cambridge 1876, Deighton, Bell and Co. (XIII, 379 S. i. gr. 8°).

F. Görres, Ueber die angebliche Christlichkeit des Kaisers Licinius (in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1877, S. 215—242).

Th. Zahn, Constantin der Grosse und die Kirche. Hannover 1876, C. Meyer (35 S. in kl. 8°).

B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaisertum u. Papsttum im Mittelalter. 1 Bd.: Von der Gründung beider Gewalten bis zur Wiedererneuerung des abendländischen Kaisertums i. J. 800 n. Chr. 2. Aufl. Münster 1877, Coppenrath (IX, 577 S. in 8°).

---

1) S. 71 Anm.

2) Die 2. Abhandlung erörtert in sehr lichtvoller Weise die Vorstufen des nicänischen und constantinopol. Symbols.

W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Kirchen. Mit einer Karte und 5 Holzschnitten. Gütersloh 1877, C. Bertelsmann (X, 792 S. in gr. 8°).

Th. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte. Hannover 1877, C. Meyer (50 S. in kl. 8°).

Funk, Handel und Gewerbe im christl. Altertum (in d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1876, S. 367—391).

P. Allard, Les Esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. Paris 1876, Didier et C. (XVI, 490 S. in kl. 8°).

H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstant. Zeitalter (in dieser Zeitschr., Bd. I, H. 1, S. 1—35; Heft 4, S. 545—574).

J. Herzog, Abriss der gesammten Kirchengeschichte. I. Tl. [Die K.-G. bis zum Anfang des 8. Jahrh.. enthaltend.] Erlangen 1876, E. Besold (XIV, 501 S. in gr. 8°).

J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (1. Bd., 1. u. 2. Abt. [die K.-G. bis auf Bonifaz VIII. enthaltend]. Freiburg i. Br. 1876, Herder (VIII, 1007 S. in gr. 8°).

C. de Smedt, Introductio generalis ad histor. ecclesiasticam critice tractandam. Gandavi 1876, C. Poelman typogr. (XII, 533 S. in gr. 8°).

Immer wieder tauchen nach gewissen Zeiträumen Bedenken über die Echtheit des berühmten Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan auf. Auch Aubé in seinem, in dem ersten Bande dieser Zeitschrift (S. 142 f.) charakterisirten Werke hat sich denselben nicht verschliessen können, ohne dass sie ihn zu einer Verwerfung der Briefe bestimmt haben. Es kann dies nicht auffallen; denn in der Tat enthält der Pliniusbrief, gleich in seinem Eingang besonders, so manches, was mistrauisch machen kann. Indes jede genaue Erwägung führt doch schliesslich zu dem Resultate, dass die Bedenken nicht ausschlaggebend sein können gegenüber den positiven Argumenten, die für die Echtheit geltend zu machen sind. So hat denn auch Boissier in gründlicher Untersuchung sich und seine Leser von der Echtheit überzeugt. Ebenso sind für dieselbe Overbeck und Renan in ihren Beurteilungen des Aubé'schen Buches eingetreten [1]. Nicht ganz genau ist es,

[1] Vgl. Overbeck in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 17, S. 447. Renan im Journal des Savants 1876, Nov.-Dec., S. 696—704. 721—733.

wenn Renan bemerkt, wäre der Pliniusbrief unecht, so wäre er zugleich die älteste lateinisch-christliche Urkunde, da wir vor Tertullian keine lateinisch-christlichen Schriften besässen. Dazu will dies Argument wenig besagen. Uebrigens macht es Renan auch geltend zu Gunsten des berühmten Hadrianrescripts, dessen Echtheit er verteidigt. Aufgefallen ist es Referent, dass weder Boissier noch Renan das schwerwiegende Argumentum e silentio für die Echtheit angeführt haben, welches man der Beobachtung, dass die Kaiserfreundlichkeit der Christen in dem Briefe nicht stark betont ist, entnehmen kann. Es ist in der Tat schwer glaublich, dass ein christlicher Fälscher des Briefs dort, wo er den Gottesdienst der Christen schildert, zu bemerken unterlassen hätte, dass die Christen regelmässig für die Kaiser und die Obrigkeit Gebete darbringen. Der zweite oben genannte Aufsatz Boissiers enthält eigentlich nur eine Besprechung der Aubé'schen Arbeit. Mit Recht empfiehlt auch er dieselbe, wie Renan und Overbeck, als kritisch und exact, trotz manches Tadelnswerten, was ihm nicht entgangen ist. Er selbst verbreitet sich im allgemeinen über das politische Verhältnis der Kirche zum Staat und geht näher nur auf die Neronische Christenverfolgung ein [1]),

---

[1]) Vgl. hierzu den oben S. 62 citirten Aufsatz von Weizsäcker. — Verwiesen sei hier auf die Uebersetzung des bekannten Buchs des Grafen de Champagny „Les Antonins“ von E. Döhler. („Die Antonine“. 69—180 n. Chr. Nach dem . . . Werke des Gr. de Champagny deutsch bearbeitet. 1. Band: Nerva und Trajanus. Halle 1876, Waisenhaus [XII, 255 S. in gr. 8°].) Leider hat es dem Herausgeber nicht gefallen, seinen Lesern anzugeben, nach welchen Grundsätzen er diese „Bearbeitung“ ausgeführt hat. Ref. hat zu seinem Erstaunen eine ganze Reihe der wichtigsten Abschnitte des französischen Werkes in dem deutschen nicht angetroffen. Es wird übrigens kaum nötig sein zu bemerken, dass die Champagny'sche Arbeit trotz ihrer Prämiirung seitens der französischen Academie mit der grössten Behutsamkeit zu gebrauchen ist; denn die Geschichtsschreibung steht hier ganz im Dienste des heiligen Stuhles. Andrerseits darf keiner, der sich gründlich über die Kaiserzeit orientiren will, das Buch übersehen. — An dieser Stelle mag auch auf die Dissertation Sickels De fontibus a Cassio Dione etc. adhibitis (Göttingen 1876, Peppmüller) verwiesen sein, sowie auf die Abhandlung von V. Duruy, Du régime municipal dans l'empire romain aux deux premiers siècles de notre ère in d. Revue historique, I. Bd., 1. u. 2. Heft, S. 321—371.

die späteren Verfolgungen kurz berührend. Das Aubé'sche Buch reicht bekanntlich nur bis zu den Antoninen. Bei dem Tode Marc Aurels setzen die Görres'schen Abhandlungen über die Verfolgungszeiten ein. Kurz berührt Görres die Regierungen des Commodus, Septimius Severus, Caracalla, Elagabal, ausführlich erörtert er das Verhältnis des Kaisers Alex. Severus und Maximin I. zum Christentum und zur Kirche. Im allgemeinen gebürt diesen Untersuchungen das Lob, dass sie auf gründlichen Studien beruhen, durch keine Vorurteile entstellt sind und in wesentlichen Punkten richtige Erkenntnisse, soweit dieselben schon früher festgestellt waren, gegen alte und neue Irrtümer zum Ausdruck bringen. Dagegen aber ist zu bemerken, dass sie nach einer höchst ungeschickten, weitschweifigen Methode geführt sind, und dass der Verfasser Unsicherheit im Urteil verrät, sobald er eine Einzelfrage selbständig und exact zu lösen hat, eine Unsicherheit, die trotz der wortreichen Ausführungen deutlich hervortritt. Bei der Untersuchung über Alexander Severus ist bekanntlich gründlich vorgearbeitet [1]); hier ist darum auch das Gesammtbild, welches der Verfasser gezeichnet hat, ein richtiges: aber in den Angaben über die Vorgänger und ihr Verhältnis zum Christentum und in einzelnen chronologischen Daten ist Genauigkeit zu vermissen. Dazu kommt, dass Görres es sich nicht klar gemacht zu haben scheint, welche Tragweite das mehr oder minder christenfreundliche Verhalten eines Kaisers für die Lage der Kirche in der Periode zwischen Commodus und Decius gehabt hat. Referent vermutet, dass Görres dieselbe überschätzt. In dem zweiten Aufsatz wird die Stellung des Maximin zur Kirche auf Grund aller einschlagenden Zeugnisse sehr sorgsam untersucht; aber der Hauptstelle (Euseb. H. e. VI, 28) ist Görres nicht gerecht geworden, und darum ist seine Beurteilung der Politik dieses Kaisers, der als erster systematisch gegen den christlichen Klerus vorgeschritten ist, resp. vorschreiten wollte, durchaus ungenügend [2]). Ein sehr

---

[1]) Vgl. jetzt auch O. Porrath, Der Kaiser Alex. Severus. Halle 1876, Dissertation (60 S. in 8°).

[2]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 7, S. 167—169.

interessantes Buch ist die Geschichte der Diocletianischen Verfolgung von Mason. Eine durchaus selbständige und kritische Arbeit, die den Untersuchungen von Burckhardt, Keim, Hunziker ebenbürtig zur Seite tritt: Mason verschärft die Kritik, welche die letztgenannten beiden Gelehrten an der Darstellung Burckhardts geübt haben, setzt sich aber zugleich dadurch auch in Widerspruch zu ihnen. Die Hauptresultate seines Werkes sind folgende: 1) Die Zuverlässigkeit der mortes des Lactantius erprobt sich trotz der zugestandenen Tendenz, welche dieselben beherrscht, in noch weit grösserem Umfange, als Hunziker dieses angenommen. 2) Eine genaue Untersuchung des Charakters und der Politik Diocletians, auch auf Grund der mortes, ergiebt, dass Burckhardt und seine Nachfolger diesen „neuen Augustus“ nicht nur nicht überschätzt haben, sondern vielmehr noch hinter der epochemachenden Bedeutung des Mannes mit ihrer Beurteilung zurückgeblieben sind: Diocletian hat ein Staatswesen einrichten wollen, was nicht als Wiederherstellung alter Zustände, sondern als eine völlige Neuschöpfung zu gelten hat. 3) Es kann sichergestellt werden, dass Diocletian, ein Christenfreund, zur Christenverfolgung nur durch seine Umgebung, vor allem von dem bigotten Galerius, gedrängt worden ist, und dass er in sie endlich nur gewilligt hat, um mit staatskluger Milde vorsichtig eine Bewegung selbst noch wenigstens einzuleiten, deren Unvermeidlichkeit sich ihm zu seinem Schmerze aufdrängte, die er eben deshalb der Initiative des rohen Galerius, dessen Tronbesteigung bevorstand im Interesse der Ruhe und Sicherheit des Staates nicht überlassen durfte. Nicht Krönung des Gebäudes, nicht Abschluss des grossen politischen Reformwerkes also ist der Entschluss zur Verfolgung der Kirche gewesen, sondern ein mächtiger Riss in dasselbe. Dennoch erweist sich die Milde und Staatsklugheit Diocletians noch in der Formulirung des ersten Edictes, während das vierte hinter seinem Rücken von Maximinian gegeben worden ist. Diocletians Religionspolitik zielte im Grunde schon auf die constantinischen Grundsätze ab: „Es mag grade für sein klägliches Ende noch ein kleiner Trost gewesen sein, dass er das Edict von Mailand, den Abschluss seiner eignen unterbrochenen Reform-

politik, noch gesehen hat." — So Mason. Referent hat sich schon an einem andern Ort [1]) darüber ausgesprochen, dass er diese Darstellung für übertrieben, unvorsichtig und unhaltbar halten muss. Die Stärke der Arbeit liegt in einer grossen Reihe vortrefflich und abschliessend geführter Einzeluntersuchungen, vor allem in der Beurteilung des in den „mortes" enthaltenen Materials. An der Hand des Verfassers, unter steter Controle seiner Schlüsse, wird man am besten zu derjenigen Erkenntnis über die denkwürdige Epoche, die er beschreibt, gelangen, die bei dem äusserst spärlichen Quellenmaterial überhaupt erreichbar ist. Die entscheidensten Fragen freilich werden ungelöst bleiben, so lange wir nicht über neue Urkunden verfügen. Auch die lichtere Periode, die mit dem Edict von Mailand beginnt, ist von Mason an einigen Stellen beleuchtet worden, vor allem der Charakter und die Stellung Constantins selbst. Aus diesen Andeutungen ist zu schliessen, dass Mason uns ein allzugünstiges Bild von diesem Kaiser entwerfen würde, falls er sich entschlösse, seine Geschichte fortzuführen. Zahn hat sich in seinem inhaltsreichen Vortrage über Constantin von jeder Uebertreibung fern gehalten und sehr unparteiisch über den Kaiser geurteilt. Es trägt dabei wenig aus, ob man die politischen Beweggründe, die Constantin zweifellos geleitet haben, noch stärker betonen will; denn das religiöse Element in Constantin wird man nie verkennen dürfen, wenn man sich dasselbe nur nicht gleich in Analogie der Religiosität eines Karls des Grossen oder unter Verknüpfung mit einer sittlichen Selbstbeurteilung denkt. Die ganze Nachkommenschaft des Constantius trägt ja unverkennbar dieselben Züge eines auch heute nicht so unverständlichen, gegen das Sittliche gleichgültigen, aber sehr energisch sich ausprägenden Glaubens an eine göttliche Leitung und Bestimmung. Man mag Bedenken tragen dies Religiosität zu nennen — aber es war jedenfalls sehr unvorsichtig von Burckhardt, die Triebfedern für die Politik Constantins auf den Egoismus und die staatskluge Herrschsucht zu beschränken. Das Urteil über die von Constantin

[1]) Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 7, S. 169—174.

geschaffene Reichskirche, welches Zahn fällt, wäre vielleicht etwas anders ausgefallen, wenn der Zustand der Kirche in den letzten Decennien vor Constantin eingehender erwogen worden wäre [1]). Die Abhandlung von F. Görres über die angebliche Christlichkeit des Licinius enthält das Richtige; nur ist die Beweisführung wiederum unnütz weitschweifig. Einige Kleinigkeiten zu verbessern, resp. über sie zu verhandeln, ist hier nicht der Ort; nur darauf sei hingewiesen, dass die Rede des Licinius bei Euseb. Vita Const. II, 5 überhaupt ausser Betracht bleiben muss.

Die neue Auflage des Niehues'schen Werkes, in welchem S. 1—160 das Verhältnis von Kirche und Kaisertum bis zum Mailänder Edict besprochen wird, fordert uns, die Kritik an der ersten vorausgesetzt, zu keiner Besprechung auf. Die Darstellung ist so unparteiisch, wie es der römisch-katholische Standpunkt des Verfassers nur irgend zulässt [2]).

---

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 14, S. 377—379. In einem Excurse sucht Zahn auf Grund einer Combination von Euseb. H. e. VIII, 17, 9 u. X, 5, 1 sq. zu beweisen, dass die von Galerius angekündigte Weisung an die Richter wirklich noch durch die drei Regenten, also vor Mai 311, erfolgt sei, und das Mailänder Edict sich in seinem Eingange eben auf diese berufe. Ref. scheint der Beweis gelungen zu sein. Dagegen hat Keim (Protest. K.-Ztg. 1877, Nr. 15) Einsprache erhoben; er will an der Annahme, dem Mailänder Edict sei ein Toleranzedict des Constantin vorangegangen, noch festhalten.

[2]) Eine sehr kurze Uebersicht über das Verhältnis von Staat und Kirche in der römischen Kaiserzeit hat M. Ritter im Histor. Taschenbuch 1876, S. 35 — 58 gegeben. — Die einleitenden Bemerkungen (S. 3—5) über die Anfänge des Papsttums in W. Wattenbachs Gesch. d. röm. Papsttums (Berlin 1876, W. Hertz [VII, 318 S. in gr. 8°]) bedürfen überall sehr gründlicher Correcturen. — Da die Geschichte der Juden in Rom und im Kaiserreich auch für die älteste Kirchengeschichte von Bedeutung ist, so seien die wichtigsten neueren Arbeiten hier vermerkt. H. Grätz, Präcisirung der Zeit für die die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiser Caligula (in d. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums 1877 März S. 97—107; April, S. 145—156, z. Tl. gegen Schürers chronologische Ansätze). E. Renan, La guerre des Juifs sous Adrien (in d. Rev. historique 1876 Juill.-Sept.). Renan sucht zu erweisen, dass die Aufständischen im Barkochbakriege Jerusalem in Besitz hatten und eine förmliche Belagerung und Eroberung der Stadt

Das grosse Werk Germanns über die Thomaschristen geht auch sehr ausführlich auf die Anfänge der indischen Christengemeinden und auf die Thomaslegenden ein. Allein man gewahrt leicht, dass in diesen Partien die Stärke der Untersuchungen nicht beruht, wenn auch nur wenige der Fachgenossen in der Lage sein werden, das gesammte Quellenmaterial des Verfassers, der sich als tüchtigen Gelehrten auf dem Gebiete der indischen Geschichte bereits früher ausgewiesen hat, zu controliren. Die abendländischen Quellen, soweit sie uns allen zugänglich sind, die Thomasacten u. s. w., werden hier nach einer Methode behandelt (S. 11 f.), die viel zu wünschen übrig lässt. Man folgt dem Verfasser zwar überall mit Interesse und erfährt viele nützliche Dinge, aber

---

seitens der Römer nötig gewesen sei. Salzer, Der Aufstand des Bar-Cochba (in d. Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums 1876, Heft III und IV; 1877, H. I, S. 17—38). Ref. ist nur das letzte Heft zu Gesicht gekommen. Salzer urteilt, dass Jerusalem in diesem Kriege keine Rolle gespielt habe, und erörtert auch S. 18 f. die Stellung der palästinensischen Christen in dem Krieg. F. Lebrecht, Bether, die fragliche Stadt im Hadrianisch-jüdischen Kriege. Berlin 1877, A. Cohn (VIII, 55 S. in gr. 8°). Der Verf. will beweisen, Bether sei = (Castra) vetera und damit sei die Burg von Sepphoris gemeint. Diese Hypothese hat E. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 2, S. 35 f.) in ihrer Nichtigkeit aufgedeckt. Zu den römischen Urkunden bei Josephus (Antiq. XII, 10. XIV, 8. 10), über die neuerdings Ritschl, Mommsen, Mendelssohn Untersuchungen angestellt haben, vgl. Wieseler in d. Theol. Stud. u. Krit. 1877, S. 281—298. Auch Niese, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus (Antiq. XIII. XIV. XVI) im Hermes 1876, Heft 4. Ein umfassendes Werk ist das von F. Huidekoper, Judaism at Rome B. C. 76. to A. D. 140. New-York 1876, J. Miller (XIV, 610 S. in 8°). Die Belesenheit des Verf. ist staunenswert und Selbständigkeit des Urteils überall anzuerkennen. Aber, so weit Ref. bisher urteilen kann, überschätzt Huidekoper den Einfluss des Judentums auf die griechisch-römische Cultur gewaltig. Endlich sei noch der kleinen Abhandlung von A. v. Engeström gedacht: Om Judarne i Rom under äldre tider och deras Katakomber. Upsala 1876, E. Berling (42 S. in kl. 8 mit 1 Facsim.). Die Abhandlung giebt die Texte von 46 jüdischen Grabschriften, die aber sämmtlich schon einmal publicirt sind. Der Verfasser hat dazu nichts getan, um die Zuverlässigkeit seiner Copien gegenüber denen der Vorgänger sicher zu verbürgen; vgl. Schürer in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 16, S. 412 f.

das Vertrauen zu den Schlüssen, welche auf die einheimischen Quellen oder auf Combinationen mit solchen gebaut werden — und die Thomaschristen sollen wirklich in die apostolische Zeit auf den heiligen Thomas zurückzuführen sein —, wird stark erschüttert. Referent kann sich hier auf das Urteil des offenbar sehr kundigen Recensenten im Lit. Centr.-Bl. 1877, Nr. 15 berufen, der sich folgendermassen ausgesprochen hat: „Mit Sicherheit wissen wir bis 1500 nicht viel mehr, als dass in Malabar mindestens vom 6. Jahrhundert an eine Christengemeinde mit syrisch-nestorianischem Ritus und persischer Muttersprache war. Dass diese eine Geschichte gehabt haben muss, ist klar. Schon früh mögen einzelne Christen, durch Handelsverbindungen veranlasst, sich dort angesiedelt haben, und dass solche sich an die in Persien herrschende Kirche angeschlossen und von den Concilsneuerungen, namentlich dem ephesinischen und chalcedonensischen, unberührt blieben, ist naturgemäss. Wie sie Einheimische, was ja offenbar geschehen, bekehrt, wie es ihnen gelungen, sich in diesem Lande der Kasten eine eigne, geehrte Kastenstellung zu verschaffen, darüber wissen wir nichts. Vereinzelte mythische Berichte über ihre inneren Verhältnisse, über ihr Zerfallen in zwei Teile zeigen nur, dass allerlei passirt ist. Wie der entlegene Ort, den Marco Polo auffand und der 1500 nach Bericht der vier Syrer und bei Ankunft der Portugiesen zerstört und verlassen war, zum Thomasgrab geworden, bleibt ein Rätsel, während andererseits sein früheres Bestehen als Cultusstätte durch das Pehlvikreuz verbürgt ist. Ob eine kritische Erforschung der einheimischen Nachrichten zu mehrerem Resultate führen wird, muss dahingestellt bleiben.“ Zur Zeit also wissen wir von indischen Christen in der vorconstantinischen Epoche einfach nichts. — Sehr interessant sind die Ausführungen Germanns über den Manichäismus in Indien S. 99 f Im 9. Jahrhundert sind Manichäer in Ceylon nachweisbar; aber die Behauptung von Whitehouse, dass noch jetzt Reste von Manichäern in nächster Nähe der Thomaschristen und in eigentümlichen Beziehungen zu ihnen stehend sich befinden, hält Germann für noch unerwiesen. Uebrigens ist es dem Verfasser vor allem darum

zu tun, die verwegene Behauptung, der indische Apostel Thomas sei ein Schüler des Mani gewesen, und der Manichäismus habe somit in Indien die Priorität vor dem Katholicismus gehabt, zu widerlegen.

Ist Pantänus auch nicht über Arabien hinausgekommen, die Möglichkeit, dass schon im 2. Jahrhundert Christen in das eigentliche Indien gedrungen sind, wird man nicht in Abrede stellen können; denn der Weltverkehr in der Kaiserzeit, an welchem auch die Christen teilgenommen haben, war ein sehr lebhafter. In sehr dankenswerter Weise hat Zahn die wichtigsten Stellen für die Bedeutung, welche der Weltverkehr für die Ausbreitung des Christentums und die Verbindung und den Zusammenhang der christlichen Gemeinden gehabt hat, dargelegt. In seinem Vortrage schildert er zunächst den allgemeinen Verkehr im Reich, seine Mittel u. s. w., sodann die Reisen der Christen, die Gastfreundschaft, Herbergen, Krankenhäuser, Empfehlungsbriefe u. s. w., endlich den officiellen Verkehr durch Sendschreiben, Gesandtschaften, Besuche u. A. Man erhält ein sehr lebhaftes und anschauliches Bild, und die kleine Studie bewahrheitet wiederum die alte und tröstliche Erfahrung, dass unsere Quellen doch sich ausgiebig erweisen, wenn man sie umfassend durcharbeitet und dem Einzelnen sorgsam nachgeht. Im Detail wird sich nur weniges — und dies hauptsächlich in Bezug auf das Material aus den ältesten Quellen — beanstanden, weniges hinzufügen lassen. Es wäre sehr zu wünschen, dass in gleicher Weise einmal dargestellt wird, in welchem Grade sich die Christen an dem öffentlichen Leben, dem Handel und Gewerbe, der Wissenschaft und Schule in den drei ersten Jahrhunderten beteiligt haben. Dafür sind ja bei Tertullian, aber auch bei anderen Schriftstellern, so reichhaltige Angaben zu finden. Die oben genannte Abhandlung von Funk bietet für diese Frage nur weniges. Sehr richtig hat übrigens Zahn auf den vorwiegend grossstädtischen Charakter der christlichen Gemeinden in ältester Zeit aufmerksam gemacht und auf die Folgen, welche christlichen Gemeinden — vor allen den judenchristlichen in Palästina — daraus erwuchsen, dass sie sich von dem allgemeinen Verkehr — auch von dem Verkehr mit anderen christlichen

Kirchen — ausschlossen. Dass aber das rasche Verwelken der kleinasiatischen Kirchen seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts — eine Beobachtung, die selbst erst noch sicherer zu begründen wäre — aus dem Schisma des Ostertermines wegen zu erklären sei, mithin aus dem Ausscheiden dieser Landeskirche aus dem lebendigen Zusammenhange mit der Gesammtkirche, wagt Ref. nicht so bestimmt wie Zahn zu behaupten [1]).

---

[1]) Von der Lebendigkeit der Beziehungen im Verkehr erhält man auch ein sehr anschauliches Bild durch die Romane des Lucian. E. Zeller hat in einem Aufsatz in der „Deutschen Rundschau" (1877, Jan.-H. 4, S. 62—83) die zwei bekannten charakteristischen Gestalten „Alexander von Abonuteichos und Peregrinus, ein Betrüger und ein Schwärmer" hervorgehoben und sehr anziehend dargestellt. Besonders treffend ist das Urteil über Peregrinus gegenüber alten und neuen Misverständnissen. Mit Recht bemerkt Zeller, dass die Bekämpfung der Christen durchaus nicht der eigentliche Zweck des Romans ist. Weniger gelungen scheint Ref. die andere Abhandlung desselben Gelehrten (Deutsche Rundschau 1877, April-H. 7, S. 56—71): „Römische und griechische Urteile über das Christentum". Man kann diese Urteile in fruchtbarer Weise nicht auf einem so knappen Raume behandeln. Auch ist die charakteristische Verschiedenheit der stoischen und philosophisch-christlichen Lebensanschauung hier unterschätzt. Es ist ja offenbar, wie nahe sich die beiden stehen; aber man wird nicht behaupten können, dass nur die supranaturalistische Dogmatik einerseits, der Bildungsstolz andrerseits die sonst so verwandten Brüder getrennt hätte. — Die Beteiligung der ältesten Christen an den Werken der Kunst hat allerneuestens V. Schultze in einer Studie über „Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel" (Jena 1877, H. Costenoble [XI, 79 S. in gr. 8° mit 10 lithogr. Tafeln]) zu illustriren versucht (vgl. auch Augsb. Allg. Ztg. 1876, 13. u. 14. März). V. Schultze setzt die Anlage der Katakomben und die besten uns noch erhaltenen Denkmäler dort in die allerälteste Zeit. Das Motiv für jenes Gemälde, welches turmbauende Jungfrauen darstellt, will er nicht, wie Bellermann, Garucci und der Ref., bei Hermas suchen; er verzichtet auf eine Erklärung. Die berühmte Priapussäule mit der rätselhaften hebräischen Inschrift, um deren Sinn sich auch Ref. an Ort und Stelle bemüht hat (1. Katakombe), erklärt er für eine Mystification des Mittelalters, ernster Debatte nicht wert. Nicht selten wird man bei der Lectüre dieser Abhandlung, die auf eingehenden Studien beruht, zum Widerspruch und zu Ergänzungen aufgerufen. So ist, um gleich den ersten Satz der Schrift zu erwähnen, die Beziehung von Petron. Satyr. 141 („Omnes, qui in testamento meo legata habent, praeter libertos meos, hac condicione percipient, quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et adstante populo comederint") auf die christliche Abendmahlsfeier durchaus nicht so unzweideutig, als der

Das Werk von Allard über die christlichen Sklaven im römischen Reiche bewegt sich in Bahnen, die durch die Nachweisungen von Overbeck (vgl. diese Zeitschrift, Bd. I, S. 147 f.) allen denen, die auf bessere Belehrung hin alte Vorurteile aufzugeben geneigt sind, abgesperrt worden sind. Die beiden Fragen: hat die alte Kirche in irgend einem Sinne principielle Kritik an der Institution der Sklaverei als solcher geübt? und hat die alte Kirche an der Lage und dem Loose der Sklaven in irgend einem Sinne etwas geändert resp. zu ändern versucht? werden von Allard überhaupt nicht geschieden. Dabei wirft der Verfasser nicht nur die ganz verschiedenartig zu wertenden Zeugnisse einer Periode, also Predigten, Inscriptionen, Märtyrergeschichten, kaiserliche Gesetze und beiläufige Bemerkungen, bunt durcheinander, sondern mischt auch die Urkunden der sechs ersten Jahrhunderte in einer Weise, dass man sehr häufig nicht weiss, ob sich der Verfasser in der Zeit Marc Aurels oder in der der Theodosii befindet. Dass bei Anwendung dieser Methode, hauptsächlich geleitet durch den Eindruck von Predigten, die übrigens ebenfalls meistenteils misverstanden werden, die erwünschten Schlüsse erreicht werden, kann nicht befremden. Im einzelnen stösst man zudem auf die ärgerlichsten Fehler. So wird z. B. der Hirt des Hermas nur nach der lateinischen Uebersetzung citirt. Da in dieser der erste Satz in Vis. I, 1 lautet: „Qui enutriverat me, vendidit quandam puellam Romae", so wird das erste Capitel der Vision benutzt, um die Reinheit und Zartheit im Verkehr christlicher Sklaven verschiedenen Geschlechts untereinander mit französischen Farben ausmalen zu können. Ref., der bereits an einem andern Ort ausführlicher das Werk zu charakterisiren versucht hat [1], hat dort wenigstens die Belesenheit des Verfassers anerkennen zu müssen gemeint, ist aber inzwischen darüber belehrt worden, dass das Material bereits sehr vollständig von Wallon

Verfasser meint. Wollte der Verfasser durchaus Zeugnisse dafür haben, dass das Christentum schon zur Zeit des Nero in Neapel resp. um den neapolitanischen Golf verbreitet war, so hätte er neben Act. 28, 13 f. auf die pompejanische Inschrift verweisen können.

[1]) Vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 6, S. 143—147.

gesammelt ist. — Die Abhandlung von Weingarten ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt und bedarf keiner Einführung. — Ref. muss zur Zeit noch darauf verzichten, die Darstellung der vornicänischen Kirchengeschichte in den neuen Handbüchern von Herzog und Hergenröther zu kritisiren. Dagegen kann er über die Introductio generalis ad hist. eccl. critice tractandam von C. de Smedt aus eigner vielfältiger Erprobung berichten. Der Verfasser, Professor der Kirchengeschichte am Jesuitencolleg zu Löwen, stellt nach einer kürzeren Einleitung (de praecipuis regulis artis criticae. De historiae eccl. partitione) S. 65—402 die fontes historiae eccl. zusammen und schliesst daran eine Uebersicht de subsidiis ad historiam eccl. tractandam iuvantibus (S. 403—482). Es folgen nun noch zwei Appendices (als C und D bezeichnet; die ursprünglich in Aussicht genommenen Appendices A und B, vgl. S. 483, sind nicht gedruckt worden) und ein sehr ausführliches Register. Das Buch ist in hohem Grade brauchbar. Man findet hier ein Material sehr übersichtlich und zweckmässig zusammengestellt, welches, soviel bekannt, nirgends in dieser Vollständigkeit sonst existirt. Leicht kann man sich nun über einen grossen Teil der kirchengeschichtlichen Quellenliteratur orientiren von der Papstgeschichte an bis herab zu der Kirchengeschichte Litthauens. Auch die kirchengeschichtlichen Hauptwerke aus neuerer Zeit und die einschlagende juristische, philologische und philosophische Literatur ist verzeichnet. Natürlich hat das Werk — besonders auch für die älteste Periode — grosse Lücken; aber der deutsche, protestantische Historiker wird am leichtesten in der Lage sein, das Fehlende sich zu ergänzen, und er wird für das Gebotene dem Verfasser Dank wissen.

Schliesslich sei darauf hingewiesen, dass in der British and Foreign Evangelical Review (1877 April, S. 366—391) ebenfalls eine Uebersicht über die kirchengeschichtlichen Arbeiten des Jahres 1876 (von Lindsay) erschienen ist (S. 366 bis 377: Die alte Kirche). Auch die deutschen Arbeiten sind hier, allerdings sehr unvollständig, besprochen. Wirklich beurteilt werden nur einige wenige der aufgezählten Schriften.

(10. Mai 1877.)

ANALEKTEN.

1.

Das Volk der Galater in den Institutionen des Gajus.

Eine Miscelle

von

Dr. **Karl Wieseler.**

Nachdem soeben eine Schrift, in welcher ich die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater von neuem erwiesen [1]) zu haben glaube, von mir veröffentlicht ist, werde ich von einem Collegen auf eine Stelle in des Gajus Institutionen aufmerksam gemacht, aus welcher möglicherweise, aber, wie wir sehen werden, ohne Grund, auf ihre von Andern behauptete keltische Nationalität geschlossen werden könnte.

Die Stelle bei Gajus Instit. I, 55 lautet: „Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos justis nuptiis procreavimus. Quod jus proprium civium Romanorum est; fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus. Idque divus Hadrianus edicto, quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis ab eo civitatem Romanam petebant, significavit. Nec me praeterit [2]) (auctoritas?), Galatarum gen-

---

[1]) „Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater." Ein Beitrag zur Geschichte der Germanen, Kelten und Galater und ihrer Namen. 1877.

[2]) Studemund in seiner vorzüglichen Ausgabe des Gajus (1874) S. 15 hat vor Galatarum noch ein A mit einem Punkt darüber (Ȧ), wodurch die Abbreviation eines Wortes in der Handschrift angezeigt

tem credere, in potestate parentum liberos esse. Huschke in den von ihm 1867 herausgegebenen Iurisprudentiae antejustinianae quae supersunt p. 114 citirt zu Galatarum in den Schlussworten des Gajus Cäsar [1]) de b. Gall. 6, 19, wo dieser gegenüber den Germanen als Eigentümlichkeit der Kelten in der römischen Provinz Gallien die Gewalt über Leben und Tod, welche die Männer in uxores sicut in liberos besitzen, angiebt. Huschke betrachtet nach diesem Citate die kleinasiatischen Galater wahrscheinlich als Kelten, nicht als Germanen, welchen aber auch Cäsar eine gleiche patria potestas abzusprechen scheint, da er sie in der gegenüberstellenden Charakteristik der beiden Nationen nur von den Kelten aussagt. Lässt sich nun wirklich aus der Stelle des Gajus auf die keltische Nationalität der kleinasiatischen Galater schliessen? Ich glaube nicht, nur muss man die betreffenden Stellen sich genauer ansehen.

Was die Stelle aus Julius Cäsar betrifft, so kann man zweifeln, ob sie überhaupt von der Gewalt der Väter über die Kinder im Volke der Kelten und nicht bloss von der Gewalt der Männer über ihre Frauen handelt. Die Worte Cäsars sicut in liberos nämlich, in welchen jene nebenbei ausgesprochen sein soll, können auch als eine Charakterisirung der potestas der keltischen Männer über ihre Frauen für seine römischen Leser, denen diese auffallen musste, gefasst werden: „Die Männer haben über die Frauen wie über Kinder (als wären sie Kinder, über welche den Römern eine solche potestas zustand) das Recht über Leben und Tod“ u. s. w., zumal von den Kindern schon Cap. 18 die Rede ist und Cap. 19 von Anfang an sonst nur von dem Verhältnis der Männer zu den Frauen gehandelt wird. Gleichwohl scheint die andere Deutung der Worte wahrscheinlicher zu sein. Die Folgerung aber, dass die Germanen eine solche Gewalt nicht besessen haben könnten, weil Cäsar über diese sonst nicht geschwiegen haben würde, beruht auf einem in diesem Falle zwar nicht unwahrscheinlichen testimonium e silentio, doch ist Cäsar in Betreff der ihm weniger im Einzelnen bekannten Germanen kein durchaus zuverlässiger Berichterstatter, wie man wenigstens rücksichtlich ihrer Religion anzunehmen pflegt. Indes hat auch nach Tacitus bei den Germanen eine solche Gewalt des Mannes über die Frau, obwohl er in Folge von Ehe-

---

wird, nach der Analogie anderer Stellen, welche von Studemund a. a. O. S. 256 angeführt werden, wahrscheinlich auctoritas, d. i. Beweisgrund.

[1]) „Viri in uxores sicut in liberos vitae necisque habent potestatem et quum paterfamiliae illustriori loco natus decessit, ejus propinqui conveniunt et de morte si res in suspicionem venit, de uxoribus in servilem modum quaestionem habent et, si compertum est, igni atque omnibus tormentis excruciatas interficiunt.“

bruch sie sofort Angesichts ihrer Verwandten (Germ. 19) in schimpflicher Weise strafen konnte, nicht bestanden und ebenso wenig eine solche Abhängigkeit des Sohnes von dem Vater; eine ähnliche Abhängigkeit besteht für den Sohn, anfänglich eine pars domus, nur bis zu der Zeit, wo er öffentlich in der Volksversammlung mit Schild und Speer geschmückt wird (German. 13 und 20).

Nehmen wir nun an, dass von Cäsar a. a. O. eine unbeschränkte Gewalt des keltischen Vaters über den Sohn ausgesagt werde, so lässt sich daraus nicht der keltische, wohl aber der germanische Ursprung der kleinasiatischen Galater folgern. Dies ergiebt sich an erster Stelle schon daraus, dass eine solche patria potestas von Gajus den kleinasiatischen Galatern gradezu abgesprochen ist. Die Römer besassen bis [1]) zu ihrem Tode die Gewalt über Leben und Tod ihrer Kinder, sie konnten sie nach ihrer Geburt aussetzen, verkaufen, tödten, und diese Gewalt, wenn auch nach einzelnen Beziehungen allmählich durch Gesetze beschränkt, dauerte im allgemeinen fort, auch wenn die Söhne in den höchsten Staatsämtern standen oder gestanden hatten. Gajus nennt sie a. a. O. eine Eigentümlichkeit (proprium jus) der Römer, es gebe fast keine andere Menschen, welche über ihre Kinder eine Gewalt von solcher Beschaffenheit hätten. Das deute Kaiser Hadrian in dem Edict an, welches er über die veröffentlichte, welche für sich und ihre Kinder das römische Bürgerrecht erbaten (weil sie nämlich damit auch das römische Recht über die patria potestas annahmen). Gajus schliesst mit den Worten: „Wohl bekannt ist mir der Beweisgrund, dass das Volk der Galater glaubt, die Kinder seien in der Macht der Eltern.“ Er will damit sagen: er behaupte die Einzigkeit der patria potestas bei den Römern, obwohl ihm der betreffende Glaube der kleinasiatischen Galater nicht unbekannt sei; auch diese machten keine Ausnahme, sie glaubten nur, eine potestas über die Kinder zu besitzen. Dass dies die Meinung des Gajus ist, sieht man auch aus instit. I, 189, wo er auf unsere Stelle mit den Worten zurücksieht: quamvis, ut supra diximus, soli cives Romani videantur tantum liberos in potestate habere. Andererseits verbietet auch das Subject des Satzes, in welchem die potestas in liberos prädicirt wird, die gens Galatarum, selbst wenn jene im Sinne des römischen Rechts gemeint wäre, an die Kelten Cäsars zu denken. Wenn die Galater, wie Huschke anzunehmen scheint, dieselbe potestas über die Kinder, wie die Kelten im römischen Gallien, d. h. die potestas über Leben und Tod derselben, welche den Römern zukam, gehabt hätten, so

[1]) Marquardt, Handb. der röm. Altertümer V, 1. S. 4 ff.

würde Gajus Gallorum oder Celtarum statt Galatarum haben schreiben müssen. Denn er will ja die Einzigkeit der römischen patria potestas, welche überhaupt fast keine andern Menschen besässen, dartun und hebt zu diesem Zwecke hervor, dass im römischen Reiche auch die kleinasiatischen Galater keine Ausnahme bildeten. Da dem berühmten Rechtslehrer das betreffende Recht in der römischen Provinz Gallien nicht unbekannt sein konnte, so musste er aus dem angegebenen Grunde dieses vor allen Dingen oder doch jedenfalls zugleich erwähnen, zumal wenn seine Galater nur ein Teil der dortigen Kelten waren. Das lateinische Galatae im Munde des Gajus kann aber nach herrschendem Sprachgebrauche wie schon bei Tacit. Ann. 15, 6 nur die kleinasiatischen Galater und nicht wie die *Γαλάται* bei den Griechen auch die Bewohner der römischen Provinz Gallien bezeichnen. So z. B. auch Mommsen [1]), welcher unter Anderem auch wegen der Herbeiziehung des Rechts der kleinasiatischen Galater an unserer Stelle und der Bithyner 1, 193, den unter Antoninus Pius blühenden Gajus Lehrer des Rechts in Troas sein lässt. Dass Gajus trotz seiner vorauszusetzenden Kenntnis der Stelle Cäsars und seiner Bekanntschaft mit dem betreffenden Rechte der Provinz Gallien in der angegebenen Weise die Einzigkeit der patria potestas bei den Römern hervorheben konnte, erklärt sich wohl nur so, dass entweder bei Cäsar a. a. O. die potestas der Väter über die Kinder gar nicht ausgesagt ist oder dass dieselbe in Gallien zur Zeit des Antoninus Pius, wo Gajus schrieb, schon nicht mehr bestand. Der letztere Fall ist, wenn jene überhaupt anzunehmen ist, durchaus wahrscheinlich nach Allem, was wir über die Entwicklung der Zustände in der Provinz Gallien wissen, deren [2]) Bewohner besonders seit Kaiser Claudius in immer grösserm Umfange mit dem römischen Bürgerrecht im engern und weiteren Sinne beschenkt wurden.

Aus unserer Stelle des Gajus lässt sich dadurch, dass sie mit Cäsar b. Gall. 6, 19 combinirt wird, nicht die keltische, sondern nur die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater folgern; jedenfalls aber scheint aus ihr die *προθεσμία τοῦ πατρός* Gal. 4, 2 ein neues Licht zu empfangen. Es wird Gal. 4, 1—5 der Stand des Juden unter dem mosaischen Gesetze [3]) (*ὑπὸ τὰ*

---

[1]) Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts. Herausgegeben von Bekker und Muther, Bd. III (1859) in der Abhandlung „Gajus ein Provinzialjurist" S. 10. Huschke a. a. O. S. 84 ff. lässt den Gajus in Rom lehren.

[2]) Marquardt a. a. O. III, 1. S. 94.

[3]) Vgl. meinen Commentar zum Briefe Pauli an die Galater S. 327 ff.

στοιχεῖα τοῦ κόσμου V. 3 = *ὑπὸ νόμον* V. 4 u. 5) mit dem Stande des unmündigen Erben unter Aufsehern und Hausverwaltern verglichen, dessen Ende von dem (lebenden) Vater bestimmt wird; das ist die *προθεσμία τοῦ πατρός*, der vom Vater bestimmte Termin. Diese Bezeichnung setzt bei den Galatern ein Recht voraus, nach welchem die Zeit der Mündigkeitserklärung nicht durch ein Gesetz geregelt war, sondern bis zu einem gewissen Grade von dem Vater abhing, wie wir es auch bei den Römern [1]) finden. Hieraus erklärt sich, dass die kleinasiatischen Galater nach Gaj. 1, 55 glauben konnten und gegenüber der abweichenden Sitte ihrer griechischen Mitbewohner gewiss auch öfter geltend machten, ihre Kinder befänden sich in potestate [2]) parentum, nur dass ihre potestas nur bis zur Mündigkeitserklärung ein Analogon zur patria potestas der Römer bildete. Eine solche patria potestas passt aufs beste zu dem germanischen Ursprung der kleinasiatischen Galater. Die Mündigkeit war bei den Germanen an kein bestimmtes Alter geknüpft (Caes. b. Gall. 6, 21). Die Mündigkeitserklärung der deutschen Jünglinge war mit der feierlichen Verleihung von Schild und Speer in öffentlicher Versammlung verbunden wie bei den Römern mit der Einkleidung in die toga civilis (Tac. Germ. 13). Bis dahin bilden sie einen Teil der Familie (domus pars vgl. c. 20), dann des Staatswesens. Darum schreibt Tacitus an der ersten Stelle: „tum in ipso concilio vel principum aliquis vel pater vel propinqui scuto frameaque juvenem ornant; haec apud illos toga, hic primus juventae honos; ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae.“ Es ist natürlich, dass die die Freiheit liebenden kleinasiatischen Galater, Kimbern und Gomerier, wie sie bei Diodorus, Josephus und Hieronymus genannt werden, die deutschen Tektosaken oder Sachsen, unter ihren Dynasten noch lange ihre heimische patria potestas beibehielten.

---

1) Marquardt a. a. O. V, 1. S. 130 ff.

2) Die potestas parentum geht nur auf die männliche Linie der parentes, nicht auch auf die Mutter, wie durch die gleichfolgenden Capitel bei Gajus 1, 56 u. 57, wo potestas patris und potestas parentum miteinander wechseln, bestätigt wird.

2.

Epistolae Reformatorum.

I.

Mitgeteilt

von

Otto Waltz in Dorpat.

In demselben Masse, als die geistige Atmosphäre schwindet, in der unsere Altvordern wirkten und webten, tauchen die äusseren glaubwürdigen Zeugnisse über ihr Tun und Lassen auf. Wie wir an Kenntnis gewinnen, büssen wir an Verständnis ein. In der reicheren Kenntnis liegt die Stärke des spätgeborenen, in dem feineren Verständnis die Kraft des zeitgenössischen Forschers. Alles in allem erwogen, ist der eine kaum besser gestellt als der andere.

Zu dieser Betrachtung führt mich ein Fund, den ich im vorigen Jahre unter den Dorpater Handschriften machte. Er besteht in einer stattlichen Sammlung von vertraulichen Briefen und Aufzeichnungen aus der Reformationszeit. Wenn ich mich nicht irre, ist Nicolaus von Amsdorf als ihr Begründer anzusehen. Bei weitem die meisten Schreiben sind an ihn gerichtet oder gehen von ihm aus. Er bildet den eigentlichen Mittelpunkt der gesammten Briefschaften.

Cod. nr. 43 der Dorpater Universitätsbibliothek, welcher das kostbare Copialbuch enthält, ist eine Papierhandschrift in Quart mit modernem Einband und der Rückaufschrift „Epistolae Reformatorum". Er stammt aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Die im Ganzen recht sorgfältigen Abschriften rühren von verschiedenen Händen her. Jetzt umfasst der Codex 210 beschriebene Blätter. Dabei ist ein gutes, gleichzeitiges Register, nach den Briefanfängen alphabetisch zusammengestellt, nicht mit eingerechnet. Die ursprüngliche Zahl der beschriebenen Blätter betrug zufolge der alten Inhaltsangabe mindestens 225. Wie und wann die Handschrift nach Dorpat gekommen ist, konnte nicht mehr ermittelt werden [1]).

---

[1]) Möglicherweise stammt der Codex aus dem Nachlass des rigaschen Geistlichen Immanuel Justus von Essen (vgl. Caroli Morgensternii narratio de quadam epistolarum autographarum congerie p. 3 im Dorpater Lectionsverzeichnis v. J. 1807), dessen reiche Manuscripten-

Bestätigt sich meine Vermutung über den Veranstalter der Sammlung, so beanspruchen die Abschriften der von Amsdorf'schen Correspondenz eine besondere Bedeutung. Denn dann werden sie unmittelbar nach den Originalien gefertigt sein.

Den wissenschaftlichen Wert des Fundes mögen Andere beurteilen. Ich verliere darüber kein Wort, um nicht ruhmredig zu erscheinen. Nur muss ich ausdrücklich bemerken, dass der Inhalt des beschriebenen Codex mit den nachfolgenden Mitteilungen noch lange nicht erschöpft ist. Mehr denn funfzig Briefe aus den unheilvollen Jahren 1548 und 1549 bleiben einstweilen unberücksichtigt; sie sollen später vollständig oder auszugsweise veröffentlicht werden.

Den Dorpater Schreiben vorangeschickt sind einige Spalatiniana aus dem Weimarer Gesammtarchiv und der Gothaer Bibliothek. Sie werfen auf das Verhalten des Kurfürsten Friedrich von Sachsen gegenüber Martin Luther das überraschendste Licht. Ja ein welthistorisches Ereignis erscheint hier in neuer Beleuchtung. Wir erfahren mit Erstaunen, dass Kurfürst Friedrich der Weise schon zum voraus Kunde hatte von der Absicht des Reformators, in der feierlichsten Weise, auf der Kanzel und öffentlich, die päpstliche Bannbulle zu verbrennen, und dass er diesen ruhig gewähren liess. Bereits am 3. December 1520 schreibt Spalatin aus Wittenberg an den sächsischen Kurfürsten: „Doctor Martinus hat Decret und Decretales zusammen verordnet, dieselben zu verbrennen, sobald er in glaubliche Erfahrung kommt, dass sie zu Leipzig seine Bücher sich unterstanden zu verbrennen. Steht wohl darauf, dass er die Bulle auf der Kanzel öffentlich verbrennen wird, wenn sich die Misgünstigen ihrer Uebung und Handlung nicht mässigen werden.“

Dass diese zeitige Mitteilung mit Luthers Wissen und Willen erfolgte, ist überaus wahrscheinlich. Denn bedächtig bei aller Erregung schritt der Wittenberger Augustiner zu der gewaltigen Demonstration.

Wer den handschriftlichen Briefwechsel Spalatins auf der Gothaer Bibliothek kennt, wird mit mir bedauern, dass diese umfassende Sammlung, welche Neudecker und Preller angelegt, nicht im Druck erschienen ist. Noch entraten wir der Mittel, um einen der klügsten Förderer der deutschen Reformation, um den vielgeschäftigen Vermittler zwischen Weimar und Wittenberg nach Gebür zu würdigen. Wie lange soll es noch währen, bis

---

sammlung im Jahre 1806 an die Dorpater Bibliothek gelangte. Darunter viele Briefe, welche einst Schuhmacher herausgegeben: „Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark“ (3 Thle. 1758. 1759).

der feine sächsische Hofcaplan aus seinem Halbdunkel heraustritt? —

Gegen die Methode, welche ich bei der Herausgabe der nachfolgenden Schriftstücke angewandt habe, wird sich kein Widerspruch geltend machen. Ueberall sind die Fundorte der einzelnen Briefe angegeben, die unvollständigen Daten mit Sicherheit ergänzt, die dunkeln Stellen erläutert. Gelegentliche Verbesserungen zum Corpus Reformatorum beruhen fast ausnahmslos auf archivalischen Auszügen. Sollte, was immerhin möglich ist, ein schon gedrucktes Schreiben als unbekannt veröffentlicht sein, so bitte ich dieses entschuldigen und bedenken zu wollen, dass der Herausgeber ferne vom Vaterland weilt.

Ich schliesse diese Einleitung, indem ich Herrn Archivrat Dr. Burkhardt in Weimar für die Freundlichkeit danke, womit er einige Abschriften für mich collationirt hat.

Nr. 1 (1520).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

†

Gnedigster her. Des doctor Martinus bücher sollen zu Mersburg auch verbrant sein worden. Nu hat man sie zu Leyptzick auch sollen verbrennen auf dem Montag oder Donnerstag acht tag vergangen. Ist aber desselben tags verbliben. Nicht weiss ich durch was hinderung. Das hat mir heut ein guter freund zuentboten, der dess schrifft entfangen.

Das hab e. c. g. ich unterteniger meinung nit wellen verhalten.

E. c. g. unterteniger diener
Spalatinus.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen etc.

Cod. chart. Goth. A. 1289. 1. nr. 112.

Nr. 2 (Anfang Nov. 1520).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

Hertzog Jorg zu Sachsen hat, so bald die bull kommen ist, den von Leyptzick geschriben, dem Ecken nit zugestatten die doselbst autzuschlagen, der meynung und hoffnung Mersburg und Meissen als die ordinarien und executores [werd]en [1]) sich domit

---

[1]) Loch im Papier.

nicht seumen, domit er sich nit mit dem unglimpff überlüde [1]. Weil er aber nit hat wellen anfahen, haben berurte bischofen auch unterlassen sich etwas domit zu unterwinden. Also hat der gut hertzog wider sein wunsch, willen, begir und eygen übung die bulla verhindert zu publiciren. Also das man augenscheynlich merckt, das gottes treybung in dieser sachen ist und es domit vil anders ergeeth, dann die menschen sich bearbeyten.

Orig. Ernestin. Gesammtarchiv zu Weimar. Reg. N. p. 110. H. 43. 1 D.

Nr. 3 (1520).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

†

Gnedigster herr. Dass buchlen, so e. c. g. von hertzog Georgen zu Sachsen etc. entfangen, ist nichts anders, dann die erst bebstisch bloss und nacketh bull durch den Ecken mitgebracht.

Im eingang steeth meines gnedigen hern von Eysteth mandat, das e. c. g. zu einem untertenigen bericht ich hiemit verteutscht zuschicke. Dann mich siht die sach eben also an, als hett mein herr von Eisteth etwas musen thun. Das aber vil darauf ergangen sey, kan ich in keyn weg glauben. Wann ich hab etlich vil schrifften disen winter über auss meiner heymath, berurtem bistumb mit geistlicher und weltlicher untertenickeit unterworffen, entfangen, auch noch hie, aber nicht eyn eynigs wort dovon, das mir ungetzweivelt unverborgen wer bliben. Dann mein bruder [2] schreibt mir, das der gantz rat und commun in meiner heymath wunder wol an doctor Martinus seint. So hab ich vor meinem bruder kein rw, so vil und stetigs will er doctor Martinus bucher haben.

Der prior des prediger closters zu Augsburg hat mir heut aber angetzeigt, als solten etlich die mandat kay. Mayt. wider doctor Martinus erheben. Er will es aber nit fast loben. Gott gebe uns sein gnad.

E. c. g. unterteniger diener
Spalatinus.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen etc.

Orig. Ernestin. Gesammtarch. Reg. N. p. 110 H. 43. 1 D.

---

[1] Vgl. Corpus Reformat. ed. Bretschneider I, 267 ff.

[2] Vgl. E. Engelhardt, G. Spalatins Leben, S. 2: Steph. Burckhard in Spalt (im baier. Kreise Mittelfranken).

Nr. 4 (3. Dec. 1520).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

Durchlauchtigster, hochgeborner churfurst, gnedigster herr. E. c. g. will ich unterteniger meinung nit verhalten, das ich nechten kurtz vor vier hore hieher gin Wittenberg kommen und gott lob alle ding richtig und wol befunden hab.

Erstlich hab ich in der schosserey erfaren, das etlich prister auf abfordern des bischoven zu Wirtzburg, hertzogen Georgen zu Sachsen und vielleicht auch dess von Mersburg sich von hinnen sollen gewendeth haben. Wiewol das kind ein andern vatter haben soll. Doch soll der meist hauffen von vil furtrefflicher leut kindern noch vest halten und steen.

Licentiat Feltkirchen heldeth auch vester, dan von etlichen gemeint und gesageth.

Den aufbruch hat ein tumher von Preslau, der warlich schon und erlich hie ist gehalten worden. Mocht im aber felen, er komme wider wenn er welle.

Als ich folgend zu e. c. g. beichtvatter gangen, im e. c. g. gemut, wie sie mir durch Heckelbach eroffent und befoln antzutzeigen, hat mir licentiat Otto [1]) gesagt, das die von Halberstat und etlich andere kyrchen mer ir leut abfordern, und darob, wie er bericht, bey anderthalbhundert studenten sich von dannen sollen gewendeth haben. Aber vil meynen, der hauff sey nit so gross.

E. c. g. erbeutt sich unterteniglich weitern bescheids gewertig zu sein, der mich auch nit anders bericht, dann also steen alle sachen mit diser e. c. g. loblichen universiteth wol.

Darnach hab ich doctor Martinus frolich gefunden, der sich unterteniglich der gnedigsten zuentbietung bedanckt und es dafür heldeth, das die cleynmutickeit aus etlicher pfaffen forchtsamkeit erwachsen sey. Und hat im und vielleicht etlichen andern mer eyn gefallen, das die universiteth e. c. g. mit irem jüngsten schreiben beladen hat. Ist gar unerschrocken und hat das new buchlen, alle artikel in der bullen verworffen, berayt angefangen [2]) und ein sextern daran gemacht. Erbeutt sich demutiglich gnedigem rat nach hinfur glimpflicher zu schreiben. Hat auch hievor angefangen das magnificat ausszulegen und meinem gnedigen jungen hern zuzuschreiben [3]).

Sie wissen hie noch nit, wo der bischoff von Brandenburg im land sey.

---

[1]) Beckmann. Foerstemann, Album acad. Viteberg., p. 23: „Otto Beckman de Wartberck".

[2]) S. de Wette, Dr. M. Luthers Briefe I, 528.

[3]) Ebendas. I, 562. 571.

Der probst von Lysska bey Zcerbst [1]), der von wegen des von Brandenburg die bullen soll exequiren, hat doctor Martinus zugeschriben, er welle sich ehr seyner probstey vertzeyhen, dann die bullen volutziehen.

Doctor Martinus hat decret und decretales zusammen verordent, dieselben zu verbrennen, sobald er in glaublich erfarung kompt, das sie zu Leyptzig sein bucher sich unterstanden zu verbrennen.

Steet wol darauf, das er die bullen auf der cantzell offentlich verbrennen werd, wenn sich die myssgunstigen irer ubung und handelung nit massen werden.

So weit hat doctor Martinus dem bebstlichen regiment nachgedacht, das er sagt, es [steh]e [2]) auf diesen zweyen artickeln, im gebot der sünde und übel zu thun, und im verbot guter werck und wol erbarlich und cristlich zu handeln und leben. Darauf ein new gemeld und figur gestelt ist, die ich, will gott, e. c. g. morgen mitbringen will.

Ich meyn, das ich in die dreyssig brief bey doctor Martinus an inen von fürsten, hern und hochgelarten furtrefflichen leuten aus Schwaben, Sweitz, Pommern, Preyskau, Podensee, Behem und andern landen befunden, alles trostliche und cristliche schrifften.

Was ich weyter erfare, soll e. c. g. morgen auf mein widerkunfft vermittels gotlicher gnaden auch unverhalten bleiben. [Das] [3]) alles e. c. g. ich diser eyl untertenigor meynung unangetzeigt nit hab wellen lassen, untertoniglich bittend, e. c. g. welle es gnediglich vermercken und mein gnedigster her sein. Das bin umb e. c. g. ich mit meinem armen gebeth untertenigen gehorsams zu verdienen alletzeit schuldig und willig.

Datum Montags nach sancti Andree apostoli anno domini 1520.

E. c. g. untertenigor caplan

Spalatinus.

Dem durchlauchtigsten, hochgebornen fürsten und hern, hern Fridrichen hertzogen zu Sachsen, des hey. Ro. reichs ertzmarschalh churfürsten etc. lantgraven in Düringen und marggraven zu Meissen, meinem gnedigsten hern [4]).

Cod. chart. Goth. A. 1289. 1 no. 122.

---

[1]) Vgl. de Wette I, 56. Köstlin, M. Luther I, 128. 144. 149.

[2]) Lücke.

[3]) Lücke.

[4]) Vgl. Seckendorf, Histor. Lutheranismi lib. I, p. 114, welcher einige Zeilen aus diesem hochinteressanten Briefe mitteilt, aber den Adressaten kaum ohne Absicht verschweigt.

Nr. 5 (Worms, Ende Jan. 1521).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

Gnedigster herr. Dise hernachfolgende zceitung hab ich auch aus Wittenberg entfangen.

Marggraf Joachim churfurst etc. und die fursten, so mit im kommen, haben doctor Martinus angesprochen zu Wittenberg und sonderlich hertzog Albrecht von Mechelburg.

Die hundert gulden von doctor Schmidburg seligen seint dem doctor Martinus durch Taubenheym geantwort [1]).

So hat ihm Schart noch funfftzig gulden dartzu geschenckt.

Doctor Martinus schreibt [2]): Ich besorg, gott belon mich hie. Aber ich hab protestirt, ich welle von im dermassen nicht gesettigt werden oder es sunst wider wegwerffen. Dann wartzu soll mir sovil gelds? Ich hab die helfft meinem prior geben und in frolich domit gemacht. Tyl dane [3]) soll auch ser kranck sein.

Doctor Martinus schreibt, er schreib e. c. g. auch. Darumb hoff ich e. c. g. hab sein brief entfangen.

Schreibt auch, er sey erschrocken, das kay. Mayt. das widerspyl geschriben und spricht: Was solt da zu hoffen sein, do die leut der meinung seint und also schreiben.

Er wil dem Murnar [4]) nit antworten. Doctor Martinus schreibt [5]) auch Meissen und Mersburg sollen beschlossen haben die bull zu exequiren.

Do der bischof von Brandenburg mit dem marggrafen zu Wittenberg gewest, ist das geschrey gewest, er welle die bull doselbst auch exequiren. Und merck sovil, wo es bescheen, so wer nichts guts darauss erfolgeth. Ist aber verbliben.

Doctor Martinus hat dem Hutten geschriben [6]), das er nit gern wolt, das man umb das evangelium mit gewalt und morden sthreyt und kryegt. Dann die welt wer durch das wort gottes überwunden. Durch das wort wer die cristlich kirch unterhalten und geheligt, und wirt dardurch auch abermals vernaweth und widerumb aufgericht werden. Iha eben wie der Antichrist hett

---

1) de Wette I, 524. 544.

2) Ebendas. 543. 544.

3) de Wette-Seidemann, Dr. M. Luthers Briefe VI, 605 n. 8. Foerstemann l. c. p. 6: „Tylo dhene albioren. burgermeister“ (1502/3). Köstlin a. a. O. II, 173.

4) Auf dem Nürnberger Reichstag vom J. 1524 erschien Murner als Abgesandter des Bischofs von Strassburg. Sollten seine Reichstagsberichte nicht erhalten sein? Vgl. Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 121. Hertzog, Edels. Chronik IV, 116.

5) de Wette I, 545.

6) Ebendas. I, 543.

angefangen on gewalt, also wurd er durch das wort überwunden werden.

Am sambstag den nechsten vor Sebastiani [1]) hat es zu Wittenberg so ser getunnert und geplitzt, das sich vil leut dafor entsetzt haben.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen.

Cod. chart. Goth. A. 1289. 1 no. 131.

Nr. 6 (Ebernburg, 7.—9. Apr. 1521).

Butzer an einen Ungenannten (Spalatin?) [2]).

Saluta Petrum, cui cras scribam, et cras item de caussa Lutheri, quam hic egerunt confessor Caesaris et dominus Paulus Armstorffer [3]). Traductas illas epistolas, quum unicae sunt et non dum revisae ab Hutteno, qui excusioni eas parat, in manu mea non est mittere. Verto nunc illam ad sacerdotes. Aegrotavit Huttenus die, quo congrediendum erat cum confessore pro Luthero, quia ille nihil quaerit, quam ut Lutherus possit deffendi, et ita, quod reformationem ecclesiae in consultationem Lutherus adduxit, non impediri occasione dubiorum aliquorum. Sed haec secreta serves; fidem enim dedimus, nos tacituros. Ita enim fert res, ut oporteat falli romanistas, quod etiam mandato illo in speciem diro [4]) agitur; caussam ubi audias mecum senties. Cras per cubicularium illustrissimi principis mei Friderichi Palatini scribam, quantum salva fide licebit. Hoc nunc volui tibi significare, ut iis amicis, qui norunt tacere diceres benesperare

---

1) 19. Jan. 1521.

2) Boecking, U. Hutteni opera. Suppl. II, 806.

3) Vgl. Aleanders Depeschen vom 5. und 13. April 1521 bei Friedrich, Der Reichstag zu Worms im J. 1521 (Abhandl. d. bayer. Akad. III. Cl. XI, 127 ff.)

4) Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 61. Ueber dieses kais. Edict schreibt Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen (Worms, März 1521): „Gnedigster her. Ich hor itzo abermals, das die keyserlichn mandat wider doctor Martinus aufs hefftigst, jha auch unschicklichst gestelt, heint oder morgen sollen aussgeen und angeslaen werden. Gott gebe gluck und schon weter.“ Dann auf einem andern Billet: „Des keysers beichtvatter hat furgeben, das der keyser das mandat wider doctor Martinus zu einem spiegelfechten hab lassen aussgeen. Dann die konyge von Franckreich und Engelland haben bisher stetigs angehalten, doctor Martinus ler dem babst zu gefallen zu verwerffen mit bedrawung, wo sein Mayt. das nit thet, sie zu bekriegen. Es lautt aber nicht. Ich hett gemeynt, man solt an solchen enden mer warheit gefunden haben.“ Endlich auf einem dritten Zettel über den Beichtvater Glapion: „† der geistlich beichtvater soll wider vom evangelium gefallen sein und bebstisch sein worden. O! sanctos patres!“

de caussa evangelii et, ut scies olim, non ex vana suspicione. Cave autem de adventu ad nos Lutheri quicquam adhuc invulges, levitatis enim non modo Huttenum, qui de eo ad te scripsit, sed et Franciscum, ut de me taceam, infamares. Si succedet, ad te veniam. Sin data alia commoditate certiorem te reddam de omnibus, et cras quaedam describam. Et jam hoc, si Lutherus sua intelligat, ut ego interpretatus sum, nihil est, quod queretur de Luthero Caesar, et puto non multum a sensu eius aberrasse me. Disputavimus diem totum. Sed iterum te rogo, nulli me prodas, neque haec secreta pro amore in te meo tibi scripta. Exure hanc chartam.

Orig. in bibl. publ Basil. von Herrn Prof. W. Vischer in Basel freundlichst für mich abgeschrieben.

Nr. 7 (Worms, 8—9. April 1521).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen. [1])

Gnedigster her. Heut hat mir ein drucker von Strasburg des Ulrichen von Hutten handtschrifft gestern gescheen zu Ebernburg getzeigt dises lauts.

Gruss von meyner wegen den Spalatinum und sag im, ich welle im schreiben mit dem furderlichsten alles, das er will, und das mir ein botschafft an und zu doctor Martinus angeboten, jha aufgelegt ist, und das ich gute hoffnung habe.

Darauf, gnedigster her, ich in hoffnung bin, heut etwas mer zu erlangen, das e. c. g. auch unverhalten soll bleiben.

Berurter drucker bericht mich auch, das Hutten soll halten wie ein mauer. Item das des keysers beichtvatter sich gar bekert hab. Aber Hutten vertraweth im nicht vil.

Gestern ist die keyserlich legation von Ebernburg wider kommen. Item doctor Pistorius bitt unterteniglich seyner vorbitt der preces halben gnediglich zu gedencken. So bitt ich der preces eindenck zu sein. Ich hor der gross cantzler sol der best dartzu sein. E. c. g. wirt, ob got will, den bischoff von Wormbs der librey halben ansprechen.

E. c. g. unterteniger caplan
Spalatinus.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen etc. zu handen.

Orig. Ernest. Gesammtarch. Weimar.

---

[1]) Vgl. „Forschungen z. deutschen Gesch." VIII, 37 n. 1. Eine genauere Datirung ermöglicht nun Aleanders Depesche vom 5. April 1521 bei Friedrich (a. a. O. XI, 128). Maurenbrecher, Studien und Skizzen S. 271 n. trifft das Richtige.



Nr. 8 (Worms, Mitte April 1521).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

†

Aus Huttens brief.

Her Paul von Armsdorf und der beichtvater haben vil merer und ander meynung mit mir gehandelt, dan ich gemeynt.

Haben über mich nichts geclagt, dann als solt ich in meynem schreiben an kay. May. [1]) ir kay. Mayt. nit ere genug geben haben.

Dartzu hab ich geantwort, mich hab dartzu bewegt der billich zcorn, welle aber hinfur dess bass gewar nemen, sovil mir muglich, und mich dess, so es seiner Mayt. geliebt, messigen.

Auch haben sie geclagt [2]), das ich des babsts geschickten also handel etc. Hab ich geantwort, des babsts geschickten sollen sich der botschafften freyheit und privilegien nit gebrauchen, die sich nit als botschafft, sonder als kuntschaffter halten, und die alle bose und ungerechte sachen und anschlege treyben. Mich hab auch bewegt, das kay. Mayt. so verechtlich gehalten werd und das man dermassen die freyheit teutscher nation beschwere etc.

Was weiter darauf gehandelt ist, darf ich nit vermelden, dann ich habs also zu verhalden zugesagt. Wisss das wir auch hoffnung haben in doctor Luthers sachen, den bitten wir itzo hieher zu erfordern gestaten. Der Franciscus bitt auch mit vleis darumb. Sie haltens dafur er werds auch leichtlich erlangen.

Ich schreib dem keyser und bitt mein vorigs schreiben gnediglich zu vernemen, dann ich habs unterteniger meinung gethun [3]). Das haben mir die freund geraten, die es dafur halten, mein sach soll dardurch besser werden.

---

[1]) Vom 27. März 1521. Böcking, Ulr. Hutteni opera II, 38.

[2]) Die Behauptung, Hutten habe einen Begleiter der päpstlichen Nuntien erstochen (D. F. Strauss, Ulr. von Hutten, 2. Aufl. S. 442 u.), muss ich entschieden zurückweisen. Sie findet sich in einer Flugschrift, welche bei Böcking II, 89 beschrieben und teilweise abgedruckt ist. Vgl. auch de Wette-Seidemann VI, 605 n. 4. Ja es ist da sogar, wenn ich nicht sehr irre, von der Ermordung des einen der beiden Nuntien die Rede. Bei näherer Untersuchung erweist sich aber die genannte Broschüre als spätere Ueberarbeitung. Ein Originaldruck auf der Heidelberger Bibliothek, der vom 11. December 1520 datirt, sagt nur: „... so wil ich euch nicht pergen das solchs. Aus den geschickten des Babst eyner als sie herauff an reynstram kommen von eynem von Hutten angerant etzlich sagen erstochen..“ (E. Weller, Repertorium typograph. nr. 1659.) In der Ueberarbeitung wird das läppische Gerücht zur Tatsache, in dem das einzig Tatsächliche, das „Anrennen“ der Nuntien (de Wette I, 523) ausfällt.

[3]) S. Böcking II, 47.

Ich wolt, das du wüstest, was gehandelt were. Dess hett ich mich je nit versehen, sie betriegen mich dann. Inwendig zweyen tagen wellen wir wissen, ob wir dorfen doctor Martinus hieher erfordern. Darnach wellen wir dir disss antzeigen und inen erfordern.

Dat. Dinstag nach quasimodogeniti [1]).

Gnedigster her. E. c. g. hab ich dise newe zceitung lenger nit wellen verhalten.

Ich lass mich auch beduncken, der beichtvater hab sich etlicher meynung zu Ebernburg lassen vernemen, die er gegen dem Brucken auch furgeben. Wie e. c. g. will gott zu irer gelegenheit von mir weiter vernemen soll.

Ich besorg, der beichtvater sey ein socius etc. Ich merck auch, das sie erleiden mogen, das obenberurte handlung in geheym gehalten werd.

Des Hutten knab soll morgen umb den mittag wider zu dem von Armsdorff kommen umb antwort villeicht auch dem Franciscus etc.

E. c. g. wirt ob gott will zu irer gelegenheit den beichtvater und mich wissen lassen, was wir dem Karlstat für eyn antwort geben sollen.

E. c. g. bitt doctor Muth unterteniglich die closter jungkfrawen zum heiligen creutz zu Gotha wider die cortisan gnediglich zu schützen. Ich wolt, das nur die amptleuth auf solche puben achtung hetten. Wir wolten der wol weniger in Germanien haben, sust werden wir der nymmer mer loss.

E. c. g. unterteniger caplan

Spalatinus.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen etc. zu handen.

Orig. Ernest. Gesammtarch. Weimar, Reg. N. pag. 110 H. No. 43 1. c.

Nr. 9 (Worms, Mitte April 1521).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

†

Gnedigster her. Mich hat heut in geheym eyner bericht, das des keysers beichtvater dem doctor Martinus todtlich gram und entgegen. Er stell sich wie freuntlich er welle. Er sey auch hertzlich ser erschrocken, als er gehort, das doctor Martinus auf dem weg sei hieher zu kommen. Item berurter beichtvater sol gestern bey hertzog Georgen [2]) gewest sein.

---

[1]) 9. April 1521. — Vgl. Sybels Hist. Zeitschr. 31, 189 f., wo S. 190 Z. 10 zu streichen ist „ich!"

[2]) von Sachsen.

Item hertzog Georg soll im auch zwo silbern ubergulde kandeln mit byer hinauss geschickt haben.

E. c. g. schick ich auch ein seltzame prophetzey [1]) durch mich vertentscht aus der alden lateynischen schrifft hinneben e. c. zugesendeth.

E. c. g. unterteniger caplan
Spalatinus.

Meinem gnedigsten hern dem churfursten zu Sachsen.

Orig. Ernest. Gesammtarch. Reg. N. fol. 110. H. No. 43 1. D.

No. 10 (Wittenberg 1521).

Karlstadt an einen Ungenannten (Spalatin?) [2]).

Jesus.

So ich mein archidiaconat gewisslich soll behalten und mein behausung darf verkaufen erblich, will ich churf. g. zu sonderm

---

[1]) Vgl. auch J. E. Kappens Kleine Nachlese nützl. Urkunden II, 511.

[2]) Bei den Acten im Ernestin. Gesammtarchiv zu Weimar Reg. O. p. 124 Lit. ZZ. nr. 10 liegt folgender Originalbericht Spalatins:

„Doctor Karlstat bekennt, das er dem konyg zu Denenmarck zusagung zu thun hab seiner konyglichen wird ein jar zu dienen und zu lesen und predigen und die wochen zwen tag zu raten.

Darzu hab ihn bewegt, das er on berürte zusage aus Denemarck nicht hab mogen kommen, nicht das er darzu gedrungen were.

Weil im aber zu Denemarck sey eingebunden, er soll wider den babst nichts schreiben und aussgeen lassen, er habs dann zuvor den konyg lassen sehen, auch das er in Denemarck sich besorgt vor dem bebstlichen bann und keyserlichen acht, auch vor ayner person etc. Derhalben sey er sorgfeldig sich in Denemarck zu begeben.

Dagegen ist im furgehalten sein bekanntliche zusage zusampt dem unfreuntlichen willen, der meinem gnädigsten hern bey dem konyg mocht erwachsen, und das der konyg ihn villeicht bey meinem gnädigsten hern wissen welle.

So seint die einbyndung wider den babst on wissen nichts zu schreiben keyn ursach und verhinderung, sondern ein beschirmung inen zu unterhalten.

So sey die besorgung des bannes und der acht auch nichts. Dann der konyg zu Denemarck stee in dem guten willen mit dem babst nicht, auch gestat der konyg in seinen konygreichen die kayserlichen acht in keyn wege.

Darauf sich beschlieslich doctor Karlstat hat hören lassen, ehr er sich in Denemarck begeben wolt, so wolt er sich alles das, so er allhie het zu verlassen und auf gottes gnaden und berat zuziehen, wie er hinkommen müge, damit meinem gnädigsten hern seyner halben keyn beschwerung begegen mocht.

Actum montags sannt Johannis des heiligen taufers tag a. d. 1521.“ (24. Juni.)

In einem andern Bericht im cod. chart. Goth. A. 1289. 1. no. 173 meldet Spalatin:

„Doctor Karlstats halben antwort die universiteth, hab doctor Karl-

gevallen und dienst kegnn Denmarck yhn dem namen gottes ziben, nicht lenger dann eyn jar daselbst zu bleyben.

Doch das mir volgende gutheit und gnad bescheg. Für das erste, das ich mein lection umb ein geleichs bestellen mug. Wie ich den predig stuel bestelt hab, dem cappellan sein gebuer geben. Das andere geld zu meinem nutz wendten.

Weyl ich auch an geld und anderen beschätiget und got weiss, das ich nit so vermugen bin, das ich erlich zu konig. wirden magk komen, ist mein bith und will darauff ruhen.

Das mir von dem capitel oder sunst von ymants eyn damastk mit eynem zimlichen futer aussgenumen und von dem geld, so mir von Michaelis kunfftig, dass negst volgende zustendig wurt, bezalt werd.

Auch will ich einen schwartzen engelischen oder purpuranischen rock haben. Wu ich obberurter beth ungewerth, so kan ich nit reysen.

Mit dem gelt, welchs ich von meyner behausung erkauff, will ich mein bucher und mich kegen Denmarck fugen und doselbst einschicken.

Mein conventor bezalt mich übel, derhalben ich in schuld gefallen, die ich von der pension, so mir noch hinderstellig, ablegen will und mit gnaden und gunst abscheiden.

Doch vor allem, das mich mein gnedigster churfürst und herr yhn eignem schutz und schirm hab und mir dess schrifftlich und versigelt urkunt geeb, domit ich auch mög anzeigen und beweisen, das ich seiner churf. g. geschickter.

So soll mir auch von konig. wirden ein verbrieffte zusag erlangt und allhie behandet wert, dass mich sein konig. erleuchtigkeit bey biblischen rechten will lassen bleiben und nach keinen andern urteilen. Und das mich sein könig. gnad, op bann oder acht wider mich ausgyng und derhalben sein konig. gnad wider mich unwillig wurt, mit pastwort zuvor, er ich abreysse, begnaden wult. Auff das ich frey, unverhyndert und vherlich abzihen darff und mug.

Zu Denmarck muss ich leesen, disputiren, wogentlich zween tag zu rath und gericht sitzen, wider bebstlicheit nit schreiben und auss lassen gan, er ess besichtigets, dass mir nicht muglich

---

stat hinder meinem g. h. dem konyg etwas zugesagt, so wissen sie den statuten zu entgegen nicht zu bewilligen anders, dann das er sein ampt mit einem gleichmessigen zu verwalten. So wer es in irem vermugen nicht im ichts zu kauffen. Wolt im mein g. h. etwas am hauss aus gnaden nachlassen, des wurd bey seiner c. g. steen. Sunst achten sie das für das best, das doctor Karlstat sein zusage voltziehe." — Vgl. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, S. 170—175, welcher hiedurch wesentlich ergänzt wird.

ist yhn disputationem zu halten. Disser fhar wölt ich gern endhaben sein.

Eur gestrengheiten diener doctor Carolstat.

Ich bithe mein schreiben für gut antzunhemen, dan ich hethe gern besser geschrieben, so ich gleich vermuglich, wie ich willig gewest.

Orig. Ernest. Gesammtarch. Reg. O. Pag. 124. Lit. ZZ. no. 10.

Nr. 11 (12. März 1523).

Erasmus an einen Ungenannten (Spalatin?) [1].

†

Die Selickeit. Es ist zwischen dir und mir keyn uneynickeit furgefallen, sonder, was gescheen ist, das ist ungeferlich gescheen. Ist auch unser freuntschafft nicht von noten gewest. Hat auch dem evangelio nichts zugetragen, welchs ich meyner art nach meins vermogens treulicher furdere, dann villeicht etliche meynen. Wir treyben eyn sachen, aber die arbeyt seind ungleich. Und wolt gott, das es alles christus zu seinem prayse wende. Dann daran leigt unser selickeit. Von des Luthern geist hab ich nye durn urteilen, aber ich hab offt besorgt, so grosse ansehen der hoffart und so grosse frecheit zu schelten [2]) mochten dem evangelio, das glückseliglich wider aufwechst, schaden zufügen. Was ist so grosser lesterung von noten gewest wider den konyg von Engellandt [3]), den frummsten fürsten diser zeeit? Es sey ferr von mir der verdacht der schmeichlerey. Ich hab nichts von im, so beger ich nichts von im. Er hat gedrungen geschriben und hats dafür gehalten, die sach sey gantz heilig. Hats dafür geacht, der Luther sey das allerbest thier, und ist von den überredt worden, von welchen nicht wunder ist, das ein konyg betrogen wirt. Dann ich geb nu nach, dass er betrogen sey worden. So nu der Luther sein gemut geprüft hett, das warlich cristlich ist, so er im von hertzen die scheldtwort vergeben hett, die der konyg nicht wider den Luther, sonder wider den so er überredt für ein solchen gehalten geschriben, so er on beleydigung konyglicher wird mit argumenten starck, vleissig und lautter geantwort hett, so hett er wider ein so grossen fursten wider

---

1) Das Schreiben scheint an Spalatin gerichtet und von diesem ins Deutsche übertragen zu sein.

2) „arrogantiae speciem et maledicentiam immodicam“ tadelt Erasmus in dem berufenen Briefe an Laurin vom 1. Februar 1523. Boecking II, 158 sqq.

3) „Der engelländisch buchmacher hats umb gott und sein wort vilfäldiglich verdient“, bemerkt Spalatin in einem ungedruckten Schreiben ohne Datum und Adresse.

in bewegt, noch so vil leut im abfellig gemachet. Und wolt gott, das er noch sanfftmütiger würd, aber was ist das für ein vorred, mit welcher er des Melanchthon vertzeichnus [1]) lobeth? Wieviel hoffart hat sie. Ich forcht des Luthers nicht, sondern zwey ding bewegen mich. Wenn der Luther solt zu poden geen, so würd wider keyn gott noch keyn mensch mit den münchen kunnen ausskummen. Folgend, so kan der Luther nicht umbkummen on das es vergee dann mit im ein grosser teyl der evangelischen lautterckeit. Ich hab seiner sendbrief eynen zu den freunden wider mich gesehen, die viel bittrickeit in sich hat. Ich weisss, das etlich seind, die den man reitzen. Aber das wer ein evangelische clugheit gewest, das man von mir und wider mich keyn urteyl gesprochen hett, man hett dann zuvor die warheit erfaren. Wann ich nach weltlichen dingen trachteth, so wolt ich nichts serer wünschen, dann das er zusampt den seinen aufs allerbitterst wider mich schribe. Aber die sach wirts selbs erweisen, wie gar ich nichts dergleichen nicht fürhabe. Wolt ich wider das evangelium gehandelt haben, so hett ich itzo guldene berge. Damit ich aber solchs nicht thetth, hab ich allerley geliden und gethun. Des Luthern freunde bedencken wenig in vil sachen, was zu thun von noten sey. So folgen sie auch keynem rat. Ich wolt dem Luthern selbs schreiben, wo ich die arbeyt nicht vergeblich thun und doch darneben mein schaden und far treyben würd. Darumb allein bitt ich Christum, das er welle unser unbedechtickeit und torheit zu seynem lob wenden. Ich wolt auch zu euch kummen, wenn der wege nicht so gross were. So leydeth mein kranckheit schier gar keyn reyse. Ich bitt dich, du wollest mich unserm gnedigsten hern dem durchlauchtigsten churfürsten zu Sachsen mit vleis bevelen, mit dess c. g. ich ein ser grosss und hertzlichs mitleiden trage. Gehab dich wol.

Geben zu Basel, den nachsten tag vor sant Gregorien tag, donnerstag nach oculi, anno domini 1523.

Erasmus.

Cod. chart. Goth. A. 1289. 1. no. 258.

---

1) de Wette II, 238 ff. —

Corp. Ref. I, 482 Z. 5 lies: per st. pro. Z. 34 lies: maxime desideremus.

C. R. I, 512 Z. 7 v. u. lies: und durch. Z. 9 v. u. lies: ander mess zu halten, dann. S. 513 Z. 7 lies: gerne statt gut.

C. R. I, 578 Z. 20 lies: 20. October.

C. R. I, 585. Am 7. December 1522 übergab Hans von der Planitz die schriftliche Antwort des Kurfürsten Friedrich von Sachsen.

C. R. I, 759 no. 349. Das Nürnberger Ratsschreiben an Melanchthon datirt vom 16. September 1525. Nürnberger Briefbücher Tom. 103 fol. 11. Nürnberg. Arch.

C. R. I, 789 no. 372. Das Nürnberg. Ratsschreiben an Melanch-

Nr. 12 (1524).

Spalatin an Kurf. Friedrich von Sachsen.

Gottes gnad und fried. Gnädigster herr. E. c. g. bitt ich unterthäniglich zu wissen, dass mir meister Lucas hieneben verwahrte schriften von doctor Martinus schickt, haben seltsam ding, wie mans zu Alstät treibt, und bitt dieselben e. c. g. zu vermelden und folgend doctor Martinus wieder zu schicken.

Doctor Martinus hat mir von wegen der Annen Spieglyn nichts mehr schreiben wollen [1]), sonder gesagt, e. c. g. haben leut zu ihr geschickt, die sie verhört haben. So hören auch e. c. g. wol, was sie gesagt hab, wär das kein ee, so wüsst er nicht, was ein ee wäre, auch wären e. c. g. der obrist vormund. Zu dem, so durft sich Anna Spieglyn auf ihn nichts berufen, denn er hat ihr nichts unrechts gerathen.

Weiter schreibt mir der rector zu Wittemberg doctor Caspar Glatz [2]) itzo also: Mich dringt itzo die gemein noth und die gottseligkeit dir ferrer zu schreiben, du wollest ein getreuer vorbitter bei meinem gnädigsten herrn dem churfürsten zu Sachsen sein. Denn es ist die gemein red, dass der Karlstat täglich mit seiner verführischen, gottlosen, ja auch aufrührischen lehre weiter greife und einreiss, also dass, wo man dem nicht zeitlich begegne, dass ein grosser verderb daraus entstehen wird. Ich hab den Karlstat in vergangen tagen erinnert, von seinem fürnehmen abzustehen, sich des unrechten verstands der göttlichen schrift zu enthalten, hab ihm gewünscht gottes geist und den rechten christlichen verstand mit anhangender bedrauung, wo er wider uns verfahren wurd, dass es ihm wie dem Jambri und Mambri gehen wurd, und dergleichen viel. Darum bitt ich dich noch einmal aufs fleissigst, mein gnädigsten herrn unterthäniglich zu bitten, meinem gnädigen herrn herzog Johannsen in kurz zu schreiben, zu schaffen, dass sich Karlstat von Orlamünd thue. Denn wo der Karlstat nicht von Orlamünd zeugt, so weiss ich, dass niemand sicher neben und bey ihm sein wird. Ich versuchets selbs mit gotts hilf gotts wort daselbs zu predigen, wenn der hauptsacher der empörung und aufruhr nicht zu Orlamünd wäre.

Der Karlstat verkleint in seinen predigen die sacrament der

---

thon datirt vom 27. Februar 1526. Nürnberg. Briefb. Tom. 104. fol. 58. Nürnberg. Arch.

C. R. II, 430 no. 934. Nach Bucholtz, Gesch. Ferdinands I., Bd. III, S. 499 datirt dieses Schreiben Melanchthons vom 28. Juni. (?)

[1]) Vgl. de Wette II, 531.

[2]) Vgl. Foerstemann, Album, p. 121. Der Doctor der Theologie Caspar Glatz bekleidete das Rectorat vom 1. Mai bis zum 18. October 1524.

tauf und des heiligen fronleichnams, ja er thuts gar ab und sagt, sie seind nichts.

Er tauft die kleine unmündige kinder nicht, gibt auch das sacrament des heiligen fronleichnams niemands, und treibt täglich alles gottlos leben, davon ich dir ein andermal mehr schreiben will, dann ich muss itzo in doctor Martinus lection gehen, der den propheten Johel lieset.

Es seind auch etliche Orlamünder bereit innen worden, dass der Karlstat den geist Christi nicht hat, wie mir denn neulich einer in geheim gesagt hat. Seit er der präbend privirt ist, hat er mehr denn ein bäurische kleidung angezogen und machets wild. Es wär zeit, wahrlich es wär zeit, dass man in diese sachen einsehung thät.

Also schreibt der rector. Derhalben wünsch von gott e. c. g. und ihrem brudern den geist gottes, solchen unchristlichem furnehmen allenthalben christlich und stattlich zu begegnen.

E. c. g. unterthäniger diener
G. Spalatinus.

Meinem gnädigsten herrn dem churfürsten zu Sachsen.

Orig. Ernest. Gesammtarch. LL. no. 183. Fol. 367. Reg. N. no. 3.

Christian von Dänemark an Luther.

(20. Mai 1525.)

Zeitschr. für die hist. Theologie. Jahrg. 1871. Bd. 41, S. 460. — Cod. chart. Goth. 26 fol. 29. Copie. Lies:

assiduaque — suspiriis — corpora atque res — Rusticum pene — velint, petant et cupiant — per disdiapason.

Luther an Joh. Hess.

(19. Juli 1525.)

De Wette III, 18. Gleichzeit. Abschrift auf einer Flugschrift der Heidelb. Bibl. von Prof. Zangemeister gef. mitgeteilt.

Venit et redit ad vos — et sentiunt — vale, amen mi frater.

Luther an den Rat zu Riga.

(31. August 1529.)

Dieses in Deutschland nicht beachtete Schreiben ist nach dem Original im geheimen Archiv zu Königsberg abgedruckt in Taubenheims Lohmüller S. 23. 24 und daraus wiederholt in der Festschrift der Gesellschaft für Gesch.- und Altertumskunde der Ostseeprovinzen zur Feier der fünzigjährigen Wirksamkeit des Bischofs Ulmann am 18. December 1866, betitelt: Luther an die Christen in Livland. Riga 1866. 4°. S. 19. 20.

Luther an Senfel.

De Wette IV, 180. Spätere Abschrift im cod. chart. Dorpat. nr. 44 f. 1. [1]).

tuto satis recipiantur — quoque fecit — foveant ac honorent — Nec dubium — affectus in — tollet itaque — si velis.

Luther an Brück.

De Wette V, 247. Vgl. Förstemann, Arch. f. d. Gesch. der Ref. I, p. XII.

Nr. 13 (3. Mai 1531).

Luther an den Rat zu Reval. [2])

Den ersamen und weisen burgermeister und rat der stad Reuel ynn Liffland meinen gonstigen herrn und freunden.

Gnad und fried ynn Christo. Ersamen weisen lieben herrn. Auff ewr beger hab ich mit magister Henrico Hamel [3]) handeln lassen, aber er wegert sich solchs ampts seer hochlich, und meinen auch ettliche, er sey zu solchem ampt noch nicht gnugsam erwachsen noch geubt oder versucht, derhalben er e. w: freundlich danckt. So hab ich auch mich umb einen ander umbgesehen, aber itzt bey uns keinen funden dazu tuchtig. Versehe mich aber, es sollen ettliche anherkomen. Wo es denn e. w. gefellt, wil ich meinen vleis gern dazu thun. Es were aber wol not und gut, das ewr stad ettliche gesellen ym studio hielten, und sonderlich, hab ich diesen Joachim [4]) dazu vermanet, damit yhr selbs eigene personen hettet. Also hat er mich gebeten, ich wolt e. w. drumb schreiben und verbitten, das e. w. wolten yhn hie drey iar ym studio halten und verlegen, weil an seine stat wol ein ander for handen. Dem nach bitt ich, e. w. wolte ansehen

---

1) Cod. chart. Dorpatensis nr. 44 ist ein ziemlich schmächtiger Sammelcodex in Folio, der unter Anderm zwei gleichzeitige und zwei spätere Abschriften von Briefen der Reformatoren enthält.

2) Vgl. F. G. v. Bunge, Arch. f. d. Gesch. Liv-, Esth- und Curlands, Bd. V, S. 275.

3) Foerstemann, Album, p. 103: „Henricus Bock Hamelen. dio. Minden. 28. April“ (1521). de Wette V, 283 nr. 1929 veröffentlichte Bocks Ordinationszeugnis vom 17. Mai 1540, das sich heute unter Glas und Rahmen im estländischen Museum zu Reval befindet. Bretschneiders Vermutung (Corp. Ref. III, 1031 nr. 1966), dass Melanchthon der Verfasser sei, wird halb und halb durch den Umstand bestätigt, dass die zwischen dem Datum und den Unterschriften stehenden Zeilen von Melanchthons Hand herrühren. Bock starb am 28. October 1549. Sein Epitaph bei Hansen, Die Kirchen Revals, S. 19.

4) Sollte Foerstemann l. c. p. 143 statt „Joachimus Reuelth 10 Augusti“ (1531) nicht zu lesen sein Reuelensis?

dieser zeit gelegenheit, wie der personen allenthalben wenig sind, der man doch nicht geraten kan, und helffen gottes reich und lob mehren, als ich mich zu e. w. trostlich versehe. Ich danck auch fur das mardern geschenck freundlich. Hie mit gott befolhen, der sein werck yn euch angefangen gnediglich erhalte und reichlich stercke. Amen. III May 1531.

Martinus Luther.

Es ist auch einer hie Matthaus Roesken [1]) zuuor ewr stad prediger gewest, der were auch gut ynn ewr land, begerd aber eine hulffe zum studio. Das befelh ich euch.

Original mit Luthers Siegel im Revaler Ratsarchiv. Die Nachschrift steht auf einem schmalen Papierstreif, der in den Brief eingelegt war. Neben der Adresse die Archivnote: „Entfangen anno etc. XXXI am 12. Junii von doctore Martino des geforderden superintendenten haluen."

No. 14 (7. Aug. 1532).

Luther an den Rat zu Reval. [2])

Den ersamen und weisen herrn burgermeister und rat der stad Reuel ynn Liefflandt meinen gonstigen herrn und freunden.

Gnad und friede ynn Christo. Ersamen weisen lieben herrn und freunde. Es kompt hie M. Hermannus Gronaw [3]), so durch ewr schrifft zum schulmeister beruffen ist. Der hat begerd von mir diesen brieff an e. w., derhalben befelh ich den selben e. w. und bitte, wollet trewlich die schule furdern und gnugsam versorgen. Denn yhr sehet, das es allenthalben grosser mangel an gelerten leűten ist und hohe zeit und not, das man kinder mit vleis auffzihe, zu welchem ampt dieser M. Hermannus gelert und geschickt ist, und on zweiuel des wol und trewlich warten wird, wo er seine bequeme unterhaltung bey euch haben kan, als ich denn mich versehe, das er an euch keinen feyl haben sol. Christus unser herr gebe seine gnade dazu und zu alle ewrm thűn, das es reichlich fruchtbar sey zu seinem lob und ehren. Amen. — Zu Vittemberg VII Augusti 1532.

Doctor Martinus Luther.

Original mit Luthers Siegel im Revaler Ratsarchiv.

---

1) Foerstemann l. c. p. 140: „Mathias Roske ex Gelria ul: Sept." [1530].

2) F. G. v. Bunge a. a. O. S. 276.

3) Foerstemann l. c. p. 136: „Hermannus de Grunaw Gotten. Dioc. Magun: 14 Augusti" (1529). Hansen a. a. O. S. 57.

Nr. 15 (8. Aug. 1532).

Melanchthon an den Rat zu Reval. [1])

Viris amplissimis, dominis senatoribus Reveliensibus, patronis ac dominis suis.

S. D. Etsi mihi non dubium est, quin hic bonus vir [2]), qui vobis has literas reddet, satis vobis commendatus sit testimoniis aliorum, tamen ego quoque duxi ad vos scribendum esse, quia mihi familiariter notus est. Summam modestiae laudem hic habuit, quae quidem hoc tempore rara virtus est. Et tamen quam sit necessaria rebus publicis facile intelligi potest. Ideo propter eam virtutem magnopere vobis hic tabellarius commendatus et carus esse debet. Porro et doctrina sic instructus est, cum in his communibus artibus, quae tradi adolescentiae debent, tum eciam in sacris literis, ut aptissimum esse judicem qui praeficiatur adolescentiae, quam et ad optimas artes necessarias reipublicae et ad religionem ac pietatem christianam instituat. Illud modo vos oro, ut vestra autoritate existimetis studia literarum [3]) defendenda atque ornanda esse. Nimium enim errant hoc tempore multi, qui res publicas tenent, qui putant nihil ad se pertinere curam conservandarum literarum. Sed spero vos pro vestra prudentia longe rectius de publica utilitate sentire. Itaque vobis hunc tabellarium tuendum ac defendendum commendo. Bene valete. Witebergae 8 die Augusti. Anno 1532.

Philippus Melantho.

Original mit Siegel im Revaler Ratsarchiv.

No. 16 (9. Juli 1533).

Luther an den Rat zu Reval. [4])

Den ersamen und weisen herrn burgmeister und rat zu Reuell meinen gonstigen herrn und guten freunden.

Gnad und friede ynn Christo. Ersamen und weisen lieben herrn. Wir haben allhie zu Wittemberg er Nicolaus Glossen, ewrn beruffen superattendenten, promouirt und zum licentiaten theologie gemacht, da bey unser gn.[ter] herr der curfurst sampt andern vier hertzogen gewest, und das aus vielen beweglichen ursachen zu dieser zeit leufften notig [5]). Derselb kompt nu hie

1) F. G. v. Bunge a. a. O. S. 277.
2) M. Hermann Gronau.
3) Das im Original ursprünglich folgende tegenda atque ist wieder durchstrichen.
4) F. G. v. Bunge a. a. O. S. 278.
5) Ueber diesen feierlichen Act berichtet ausführlich der Liber

und wird des alles kündschafft zeugen. Befelh den selben e. w. ynn allen trewen und gott verleyhe yhm und ewr gantzen christlichen gemein das yhr nicht allein fest bleibt und rein an seinem heiligen wort, sondern auch ymer bas zunemet und vielen andern nutz sein mogt. Amen. So nemet yhn nu an ewrm beruff [1]) nach, und wie yhr euch gegen yhm und er sich gegen euch halten sollet, werdet yhr durch gottes gnaden wol wyssen. Hiemit gotte trewlich befolhen. Amen. Zu Wittemberg IX. Julii 1533. Martinus Luther, D. theol.

Original mit Luthers Siegel und der Archivnote: „Entpfangen am 25. Augusti van D. Martino Lutero pro Colosseno" im Revaler Ratsarchiv. Wie bei den drei vorhergehenden Briefen an den Rat zu Reval habe ich hier die Urschrift aufs Genaueste wiedergegeben, aber das Gemisch von grossen und kleinen Buchstaben beseitigt und die Interpunction an wenigen Stellen geändert.

Luther an Butzer.

(25. März 1536.)

de Wette IV, 682. Seidemann VI, 483 n. 3. Sybels Hist. Zeitschr. XX, 182. Orig. im Strassb. Stadtarch.

G. et pacem — cogor mi Bucere quia hos XIIII — Locum nobis — in confinio Hassię XXVIII octo Miliaribus — pasche — placuerit — eam accipere — Schneppius — Nurmbergeñ.

Luther an Strassburg.

(29. Mai 1536.)

de Wette IV, 692. Seidemann VI, 624 n. 6. Sybels Hist. Zeitschr. XX, 182. Orig. im Strassb. Stadtarch.

Den Erbarn fursichtigen Herrn Burgermeister und Rat der Stad Strasburg — friede ynn — fursichtigen — ynn euch barmhertziglich — gefellig — woltet yhr — hinwider der unsern — ym druck mugen — sol, ob Gott wil — gründlicher, bestendiger — wol geleret — sy mit.

Decanorum facult. theol. acad. Vitebergens. ed. Foerstemann p. 29. 30. Die anwesenden 4 Herzoge waren Johann Ernst von Sachsen, Bruder des Kurfürsten, Franz von Lüneburg, Magnus von Mecklenburg, Ernst von Braunschweig. In licentiatum theologiae promotus est Nicolaus Glossen et sumendi insignia doctoralia potestas facta est eidem D. Nicolao Glosseno, futuro concionatori in insigni urbe Reuel (17. Juni 1533).

[1]) Vgl. Dietz, Wörterb. zu Luthers deutschen Schriften I, 261.

Luther an den Rat zu Riga.

(31. October 1537.)

Dieser Brief befand sich früher abschriftlich in der Rigaer Stadtbibliothek, gilt aber jetzt für verschollen. Er betrifft eine Ehescheidung. Eine kurze Notiz, welche den Acten oder Protokollen des Rigaschen Stadtconsistorium entnommen sein soll, sagt darüber:

Casus inter Johannem Kannengiesser et Barbaram Goeche ad Dn. Doct. Mart. Lutherum perscriptus cum ejusdem responsione ultimo Octobr. 1537 an den ehrbarn, fürsichtigen Herren Bürgermeister und Raht der Stadt Riga yn Lyfflandt. (Vgl. Luther an die Christen in Livland S. 23.)

No. 17 (6. Juni [1539]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Viro optimo domino Nicolao Amsdorfio docenti evangelium in ecclesia Madeburgensi amico suo praecipuo.

S. D. Ita extrahuntur negotia in conventibus, ut certi nihil fieri possit ante exitum. Ideo nihil respondi ad tuas literas, teque rogo, ut veniam des meo silentio. Et ille conventus [1]) praecipue multa habuit odiosa certamina, quae fortassis audisti ex civibus tuis. Et coram melius narrari possunt. Nunc novi nihil habemus, nisi famam de morte conjugis imperatoris [2]). Hanc nunc adfirmant et putant, novas moras Caesari in Hispania allaturam esse. Scribo ad senatum Madeburgensem de pictore nostro Sebastiano [3]), qui promisit eis operam hoc tempore, sed impeditur febri. Ideo rogat, ut differri illas operas sinant et interea non conducant alium pictorem. Homo probus est et propter evangelium exulat. Rogo ut eum senatui commendes. Princeps elector dux Saxoniae diligenter laborat, ut ecclesiae in ditione ducis Henrici bene constituantur, quas quidem tu quoque deo precibus tuis commendabis. Nam voluntates hominum ibi sunt admodum variae. Bene et feliciter vale. 6. Junii (1539).

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 123^{b}.

---

1) Zu Frankfurt a. M., wo Melanchthon von Mitte Februar bis Mitte April 1539 verweilte.

2) Isabella von Portugal † April 1539.

3) Vgl. de Wette V, nr. 2045, S. 433.

Nr. 18 (23. Juni [1539]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Egregia pietate et doctrina praedito domino Nicolao Amsdorfio docenti evangelium in ecclesia Madeburgensi amico carissimo.

S. D. Habeo tibi gratiam amanter, quod pictoris negotium adjuvisti. Senatus respondit benigne, cui meis verbis ages gratias. Sperabamus adventum tuum cum doctore Jona. Ideo de ceteris rebus scribo brevius. Principes Saxoniae fuerunt una in Wurtzen, ubi haud dubie de instituenda visitatione ecclesiarum deliberatum est. Sed nondum audimus quid decretum sit. Deus orandus est, ut pia consilia adiuvet et gubernet. Lipsiae publice habuit concionem Fridericus Myconius. In Palatinatu, in Bavaria, in oppido Amberga et vicinis dei beneficio feliciter propagatur evangelium. Amberga est praecipuum oppidum Palatini et habet honestos cives. Ibi jam ecclesia ad nostrae ecclesiae exemplum instituta est. Deus confirmet hoc, quod operari in ecclesia sua cupit propter gloriam filii sui et salutem nostram. Bene et feliciter vale. 23. Junii (1539).

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 28.

No. 19 (17. Nov. [1539]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Viro optimo et egregia doctrina ac pietate praedito domino Nicolao Amsdorfio docenti evangelium in ecclesia Magdeburgensi amico carissimo.

S. D. Quod me tam amanter hortaris ad juvandam propugnationem evangelii Christi, vere et ex animo hoc adfirmo, me nihil magis optare in tota vita, quam ut mei labores aliquid utilitatis adferant ecclesiae Christi. Hic vere est praecipuus scopus omnium mearum actionum et consiliorum. Speroque juvenibus ad proprietatem aliquantulum prodesse meas scriptiones. Sed vides quam simus obruti illiteratis occupationibus. Scriberem fortassis pleniora et accuratiora, si plus esset otii. Verum, quantum potero, annitar, nec ex acie discedam. Donec vivo dimicabo cum adversariis ac praecipue cum novis sophistis, qui novis fucis jam pingunt abusus. Hi multum nocent apud reges et principes. Quare acriter refutandi sunt. Utinam nostri principes etiam plus de posteritate cogitarent et constituerent ecclesias diligentius. Sinunt studia extingui. Id non est utile ecclesiis. Magnae civitates etiam negligentiores sunt principibus. Haec

cum cogito incredibili dolore adficior. Sed spero tamen dominum nostrum Jhesum Christum non defuturum nobis. Sententia banni contra Mindenses edita est, et mandata executio Mezentio Brunsvicensi [1]). Hoc quid aliud est, quam indici nobis bellum? Deus et consilium et animos det principibus, quales postulat magnitudo periculi. Mitto tibi propositiones scriptas propter Osiandri librum [2]), ut juvenes hanc difficilem controversiam melius assequi possint. Si quid desiderabis, significa, facies enim mihi pergratum. Anglus ducit uxorem, sororem ducis Juliacensis. Bene vale.

17. Novembris (1539).

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 119 b.

Corp. Ref. III, 926 no. 1918. Zwei Abschriften mit Einleitung in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs.

Luther an Georg Scarabäus.

(7. Febr. 1540.)

K. Krafft, „Vierzehn Briefe Luthers" (Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Predigerverein. Herausgegeb. von Fr. Evertsbusch II, S. 103. 104, wozu zu vergl. S. 169), giebt diesen Brief als ungedruckt, obwohl er schon im J. 1830 veröffentlicht wurde in Luthers Leben von M. Thiel. 2. Aufl. Riga 1842. Beilage mit Facs.

Die Wittenberger an die Nürnberger Theologen. [3])

(17. Febr. 1540.)

Corp. Ref. III, 958. de Wette V, 260. Seidemann VI, 565 n. 2. Gleichz. Abschr. in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs und in cod. chart. Dorpatens. nr. 43 f. 141 b sqq.

1) Vgl. Corp. Ref. X, 321. — Hortleder, Handlungen u. Ausschreiben von den Ursachen des teutschen Krieges, Bd. I, Buch VII, Cap. 7 u. 8. Seckendorf, Histor. Lutheranismi, lib. III, p. 176. 243. 265.

2) Vgl. Corp. Ref. III, p. 828 sqq.

3) Zur Geschichte der Magdeburger Ausgabe vom Jahre 1550 vgl. J. Gahetze M. Jochimo Vuolterstorpio, pastori ecclesiae Christi ad S. Sebastianum Magdeburgi. 28. Martii 1549: „Venit in manus nostras scriptum domini Philippi communis praeceptoris nostri, quod anno 1540 ad Noribergenses misit, in quo cum aliis patribus et praeceptoribus nostris satis dextre et honeste pronunciat de his quae nunc controvertuntur. Cupiunt nostri omnes, tum dominus doctor superattendens, tum reliqui cooperarii nostri in verbo, ut typis apud vos excudatur satis emendate et diligenter haec Philippi epistola cum titulo hujus modi, ut hic imposui, ne authoritatem ipsius quidam improbe pro se allegent, cum magis pro nobis faciat. Et speramus, ipsos tandem ex Wittenberga publicaturos tale esse judicium, ne in ambiguo patiantur haerere multos."

Die Heilbronner Abschr. beginnt mit der Adresse Egregia pietate et doctrina praeditis und schliesst ohne Datum. Cod. Dorp. nr. 43 hat die Ueberschrift Epistola Philippi Melanthonis ad Concionatores Nurenberg. de mitigandis dissidiis und das Datum Anno 1540. 17. Februarii. Bei der Fülle der Drucke und Abschriften verzichte ich auf Wiedergabe der Varianten.

Die Nürnberger an die Wittenberger Theologen.

(29. Febr. 1540.)

Latein. Abschrift in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarch. Bindseil, Ph. Melanchthonis epistolae etc. p. 138, teilt die lat. Antwort als ungedruckt mit, obwohl sie schon bei Veesenmeyer, Sammlung zur Kirchengesch. S. 186 vollständig zu lesen ist. Vgl. Sybels Histor. Zeitschr. XX, 183.

No. 20 (19. Aug. [1540]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Viro optimo et egregia eruditione ac pietate praedito domino Nicolao Amsdorfio docenti evangelium in ecclesia Madeburgensi amico suo.

S. D. Hic tabellarius Hieronymus Sueinicensis [1]) proficiscitur ad vos, ut querat in schola publica apud vos conditionem. Docuit antea in ludo Goltpergensi, et habuit domesticam paedagogiam. Est satis literatus et bonis moribus. In nostra academia degit annum, nunc paupertas cogit eum quaerere conditionem. Rogo igitur, si ei locus in schola vestra esse poterit, ut eum commendes iis, qui solent conducere hypodidascalos, aut si quem tu conducturus es ad erudiendos nepotes tuos, judico hunc ad eam rem idoneum esse. Pollicetur diligentiam et fidem. Quare eum tibi commendo. In Italia scias multa oppida propter famem et arefactos fontes et desiccata flumina deseri. Venetiis expulsa sunt circiter quindecim millia hominum ociosorum propter inopiam frumenti. De rebus Anglicis interim allatum est, Cromellum esse suspensum, dissectum et tandem crematum. Deus compescat tyrannos omnes et gloriam filii sui domini nostri Jesu Christi defendat. Bene vale. Die Augusti 19. (1540).

Philippus Melanthon.

Dominus doctor recte valet, vocatus est ad Pretsch, quo veniet domina Dresdensis adducens sponsam Hans Lösers [2]). —

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 122^{b}.

---

[1]) Vgl. Foerstemann, Album, p. 179: „Hieronymus Mentzelius Schweynitz. Silesius feria 6ta ante Exaudi“ (7. Mai 1540).

[2]) Vgl. Corp. Ref. III, p. 126. Hans Löser, sächsischer Erbmarschall auf Schloss Pretsch, wo Luther im Spätherbst 1531 Erholung suchte. Köstlin, Martin Luther, Bd. II, S. 267.

Corp. Ref. III, 1178 no. 2066 findet sich in den kurpfälzischen Acten des Münchener Staatsarchivs und datirt: „uff Dornstag nach Andree nachmittag" (2. December 1540). Die Antwort bezieht sich auf eine Vorhaltung der Präsidenten vom selben Tage, nicht auf no. 2065, wo in der Schlusszeile p. 1178 zu lesen ist: gehandelt statt gehalten.

Corp. Ref. III, 1181 no. 2067 findet sich in den kurpfälz. Acten des Münchener Staatsarchivs und datirt: „uff freitag nach Andree fruer dagzeitt" (3. December 1540). Die Antwort bezieht sich auf ein zweites Vorhalten der Präsidenten vom Donnerstag nach Andree (2. December 1540).

Corp. Ref. III, 1202 no. 2080 findet sich in den kurpfälz. Acten des Münchener Staatsarchivs und datirt: „montags Lucie anno 40" (13. December 1540).

Corp. Ref. III, 1236 no. 2097 findet sich in den kurpfälz. Acten des Münchener Staatsarchivs mit der Aufschrift: „presentirt 21. Decemb." Am Schlusse p. 1239 fehlt der Zusatz: „huc ad colloquium de religione destinati."

Corp. Ref. III, 1239 no. 2098 findet sich deutsch in den kurpf. Acten des Münchener Staatsarchivs mit dem Vermerk: „präsentirt durch die protestirenden uff Thome apostoli anno 40" (21. Decemb. 1540).

Corp. Ref. III, 1254 no. 2106 findet sich lateinisch und deutsch a. a. O. mit der Notiz: „ubergeben hora 3ª post prandium uff montag Johannis evangel." (27. Decemb. 1540).

Luther an Melanchthon.

(4. April 1541.)

De Wette V, 337 no. 1975. Deutsche undatirte Abschr. in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs.

Luther an Melanchthon.

(18. April 1541.)

De Wette V, 343 no. 1978. Deutsche undatirte Copie in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs.

Varianten: der weist, was der geist für uns bittet — der nam und das reich — Z. 9 v. u. er statt Christus, fried statt pane — Z. 8 v. u. der psalm statt Psaltes.

Luther an Melanchthon.

(20. April 1541.)

De Wette V, 345 no. 1980. Deutsche undatirte Copie in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs.

Varianten: in der oberkeit — ein eigen flaschen — zerung — ein handt vol derselben hostien genomen.

Luther an Cruciger.

(1. Mai 1541.)

De Wette V, 351 no. 1985. Deutsche undatirte Copie in den Heilbronner Acten des Stuttg. Staatsarchivs.

Varianten: aus denen seltzamen articuln — von der bruch S. Fr. — sie sollen ire fursten nicht ansehn, sondern allein gott vor augen haben.

Corp. Ref. IV, 275. B. Abschrift in den Reichtagsacten des Frankfurter Stadtarchivs mit dem Vermerk: „Decima Maii oblatum est hoc scriptum duci Friederico, Granvella renuente.“

No. 21 (31. Aug. [1541]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Eximia pietate et doctrina praedito viro nobili domino Nicolao Amsdorfio episcopo ecclesiae Magdeburgensis amico suo carissimo.

S. D. Georgium [1]), fratris tui filium, commendavi magistro Martino Frisio [2]), quem bene nosti. Ac consilii mei causas habui praecipuas, quod ille plurimum latine loqui solet, et scholasticos latine loquentes habet, et quod est in dialectica diligens et dextre eam tradit. Inspiciam eius studia et ipse. Sumptus mensae videntur et mihi satis magni. Sed feramus hoc incommodum, ut sit in eadem mensa apud magistrum. Si quid autem voles mutari, significa. Omnia enim tibi integra servavi.

De fine conventus [3]) arbitror te audisse omnia ex vestris senatoribus, qui in aula nostra nuper fuerunt. Post tuum et meum discessum nihil actum est, nisi primum de auxiliis Hungaricis, postea de pace Germaniae. Carolus imperator proposuit formam decreti, de qua utrique disputarunt. Nostri exhibuerunt, ut vocant, declarationem, quam Carolus imperator adprobavit. Exemplum haud dubie habent vestri senatores, Franciscus [4]) narrat mihi in postremis certaminibus fuisse egregiam constantiam et fortitudinem, etiam illorum, qui prius fuerunt visi languidiores. Jacobo Sturmio fuit acerrima contentio cum Granvela. Oremus deum patrem liberatoris nostri Jesu Christi, ut regat, servet et

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. IV, 619 nr. 2349. Foerstemann, Album, p. 190: „Georgius ab Ambsdorff nobilis“ (Sommersemester 1541).

[2]) Magister Martinus Hegius, natus in oppido Frisiae orientalis Esensa, cf. Corp. Ref. V, 367 n.

[3]) Reichstag zu Regensburg, welchen Melanchthon am 30. Juli 1541 verliess.

[4]) Franz Burchard, kursächsischer Kanzler.

defendat ecclesias nostras. Nunc quidem dedit mediocrem exitum, cum essent insidiae mira arte structae.

Mitto tibi dono librum χρονικόν domini doctoris Martini [1]), exiguum ut videtur, sed videbis thesaurum esse pulcherrimarum rerum. Hic cerni potest, quo ordine subinde deus excitat et prophetas et veros gubernatores ecclesiae. Hunc catalogum considerare malo, quam ullam regum aut principum pompam. Scio tibi voluptati fore lectionem huius eruditissimi monumenti. Vtinam principes scribi tales libros curarent omissis illis suis obscenis criminationibus. Sed oremus deum, ut ea scandala etiam deleat. His diebus fui Lipsiae. Nam Joachimus Camerarius accersitur in academiam Lipsicam. Jussus sum et Appiano scribere [2]). Bene vale vir optime. Pridie cal. Septembris. (1541).

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 121.

No. 22 (13. Sept. [1541].

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Viro optimo domino Nicolao Amsdorfio fidelissime docenti euangelium in ecclesia Magdeburgensi amico carissimo.

S. D. Cum significes te non legisse Caesarianam declarationem, mitto tibi exemplum, quod iam subito describi non poterat. Quare velim mihi remitti hanc chartam. Pontifex Romanus succenset Caesari Carolo, quod non infert bellum nostris. Nam cum in Italia petiverit imperator, ut pontifex et ipse certo loco convenirent, pontifex colloquium detrectat. In Hungaria magna clades accepta est. Sed dicitur rex Poloniae laborare, ut pax fiat. Jam aderat mecum tui fratris filius, quem jussi, ut aliquid componat et mihi exhibeat. Scripsi nuper ad te de Glandorpio, meo consilio, non rogatus [3]). Nunc alius satis industrius et doctus,

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. IV, 654. Gemeint ist die supputatio annorum mundi vom J. 1541.

[2]) Ibid. IV, p. 649 nr. 2369. Melanchthon schickte das Schreiben an Appian, welches leider nicht bekannt geworden, dem Nürnberger Prediger Vitus Theodorus zur Weiterbesorgung zu.

[3]) Im cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 liegt ein loses Blatt ohne Unterschrift und Datum, welches offenbar ein Bruchstück des hier erwähnten Melanchthonbriefes wiedergiebt. Es lautet: „Narravit mihi hic tabellarius avocari a schola vestra praecipuum gubernatorem. Si querendus erit successor, est Brunsvigae vir doctus, probus, pius et sani ingenii, quem optarim apud vos esse. Et dignus esset bona conditione, nomen est ei Glandorpio. Existimo futurum, si audieris hominem, ut tuum judicium cum meo congruat de ipso.“

qui praeest scholae in Lucca, Martinus Gabertus [1]), miserabiliter queritur de sua conditione, et expetit Magdeburgensem. Rogatus sum, ut de eo ad te scriberem. Quare et hunc tibi commendo. Non dubito idoneum esse. Est enim mihi bene notus, quia diu in schola nostra degit. Vellem eum vel apud vos vel Brunsvigae esse. Bene vale die 13. Septembris (1541).

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 124b.

No. 23 (26. Apr. [1542]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao Amsdorfio episcopo Numburgensi et Citiensi patrono suo carissimo.

S. D. Reverendissime domine. Voluntatis vestrae constantia, gravitas et fides mihi nota et probata est. Ideo amicitia vestra mihi gratissima est, atque utinam conjunctio nostra et similium ecclesiae prodesse possit. Sumptu vos onerare nolim, ac puto vobis in ea re etiam meam consuetudinem notam esse. Sed tamen et pro benevolentia vestra et pro munere vobis gratias ago.

Hodie mecum fuit cancellarius Pomeranicus [2]) rediens ex conventu Spirensi, qui narravit exitum conventus satis placidum et pacatum esse. Deus adsit suis ecclesiis. Jam hic expectamus adventum principum ducis Saxoniae electoris et landgravii. Fratris vestri filii erunt mihi curae; habent fidelem et honestum praeceptorem Frisium. Bene et feliciter valete. Die 26. Aprilis [1542].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 5.

No. 24 (28. Aug. 1542).

M. Luther an M. Crodel.

Optimo viro Marco Crodelo Torgensis juventutis institutori pio et fideli suo in domino amico charissimo.

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. IV, 707 nr. 2410, p. 847 nr. 2525. V, 359. 361. 430. 578. 703. De Wette V, 532. 658. 726. Foerstemann, Album, p. 132: „Martinus Gilbertus de Berge in hennigow 30. Decembr.“ [1528].

[2]) Den Speierer Reichstagsabschied vom 11. April 1542 unterzeichnete der pommerische Kanzler Bartholomäus Schwab. Vgl. „Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede“ (Frankf. a/M bey Koch) II, S. 468.

Gnad und fried. Lieber Marce. Ich wil der erste kleger sein über den bubenn Florian [1], so ich mit Hansen geschicket habe [2], undt bitte, wollet ihm zum bene veneris drey tage nach einander ja des tages einen guten fetten schilling lassen geben ohn alle barmhertzigkeit. Er meinet, er sey der ruth entlauffen, aber sie sol ihm empfahen. Den ersten darumb, das er auf den wege meinem Paulo dass messer oder gassen [3]) frevendtlich genommen hat.

Den andern darumb, dass er gelogen undt gesaget, ich habs ihm geschencket, undt das der schilling umb der luegen willenn biss auf das blut gut sey.

Den drittenn, das er mir also ohn mein wissen und willenn das messer entragen undt gestolen hat. Diesser schilling sol der beste sein. Oder schickt mir den buben wieder her undt Hans nehme das messer zu sich undt bewahre es. Were der lecker noch hier, ich wolte ihm liegen undt steelen lernen. Er hat es vor nicht gethan. Hie mit Gott befohlen. Amen. Montags nach Bartholomei 1542.

Martinus Luther [4].

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 44 f. 5.

Melanchthon an Meienburg.

(22. Nov. 1542.)

Corp. Ref. IV, 900 no. 2579. Das Schreiben ist nicht nach dem Original veröffentlicht, sondern nach einer Copie im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 42 f. 24 [5]. Lies: optimo — antea semper ei — cum D. Luthero — scriptus a Doctore.

Luther an N. von Amsdorf.

(23. Nov. 1542.)

De Wette V, 510 nr. 2102. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 14 [6].

Varianten: Martinus Lutherus Armsdorffio — in me est justo urgeo — nostrae aulae — ut apud te constituatur — Valde enim necess. est pro ecclesiis consistorium tuum et commodissimo loco

[1] Ueber Florian von Bora vgl. Foerstemann l. c. p. 208. Seidemann VI, 649. 650.

[2] Vgl. Luthers Schreiben an Marcus Crodel vom 26. August 1542 bei de Wette V, 492.

[3] Dieses mir unverständliche Wort scheint nachträglich und mit anderer Tinte in eine gelassene Lücke eingefügt zu sein.

[4] Ich halte diesen Brief für die Uebersetzung eines lateinischen Originals.

[5] Ueber Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 42 vgl. Caroli Morgensternii narratio de quadam epistolarum autographarum congerie im Dorpater Lectionscatalog vom J. 1807.

[6] Da der hier benutzte Briefcodex höchst wahrscheinlich N. von

positum — sane jam jam sese acturos seu agentes fore — resistentem. Amen — videatur futurus. Comitia nostrae partis aguntur Schweinfordiae deliberanda de robore Turcis resistendi, quos hac aestate fecimus nostra insigni ignominia superbissimos nostrique contemptissimos. Nisi Deus pro nobis pugnaverit — omnium scelerum — festinabat. Mea Ketha reverenter te salutat subinde singultiens memoria filiae [1]), quam gaudemus esse in regno vitae. Utinam essemus in pace exuti cum illa. Vale — 5 feria — Elisabet 1542 — Luther.

No. 25 (1542).

Bibelinschrift Luthers.

Ps x l v

Hore Tochter und schawe drauff und neige deine ohren, Vergiss deines volcks und deines Vaters Hauses, So wird der konig lust haben an deiner schöne. Denn er ist Dein Gott und solt yhn anbeten.

Ein wunderlicher konig ist das, der seine konigin lieb hat und schon achtet, wenn sie ire ohren neiget und mit augen und ohren wol zu horet, da durch sie vergesst ihres volcks und hauses. Das ist, wer horet und gleubet an Christum, der ist schon und vergisset gern seines vaters Adam und was ihm angeborn ist. Es sey guts oder boses. So ist Christi erkentnis uber alles, allein das ewige gut. Joh. XVII.

Martinus Luther D.

1542

Autograph. in einem Exemplar der revidirten Wittenberger Bibelausgabe vom J. 1541 auf der Universitätsbibl. zu Upsala. Von Herrn Bibliothekar Styfft gütigst für mich abgeschrieben. Vgl. Aurivillius in Catal. libr. Bibl. Upsaliensis Sect. II, p. 3. Ups. 1814.

No. 26 (1542).

Bibelinschrift Melanchthons.

1 Petri 2 [2]).

Wir haben ein fest wort der propheten, und ihr thut wol das ihr daruff achtet, als uff ein liecht, das da scheinet in einem

---

Amsdorf zugehörte, werden die an Letzteren gerichteten Briefe unmittelbar nach dem Original copirt worden sein. Die Abschriften beanspruchen demnach einen vorzüglichen Wert. Sehr willkommen sind die Ergänzungen zu vorliegendem Schreiben.

[1]) Magdalena. Vgl. de Wette V, 497 sqq.

[2]) Vielmehr 2 Petri 1.

dunkeln ort, bis der tag einbricht, und der morgenstern uffgehet in ewren hertzen.

Dieses gebot sollen wir nit gering achten, gottes wort durch die propheten und Aposteln geoffenbaret mit grossem ernst zu lernen, lesen und betrachten. Denn one dises wort ist das menschlich hertz voll blintheit und fellt grewlich in des teuffels strick und Irthumb und sunde. Dafür uns gott beware.

Philippus Melanthon.

Autograph a. a. O. von Herrn Bibliothekar Styfft gütigst für mich abgeschrieben. Die letzten Buchstaben vom Namen Melanchthons sind verblichen. Auf der Rückseite befindet sich ein Autograph Bugenhagens. Noch bemerke ich, dass das in Rede stehende Exemplar der Bibelübersetzung vom J. 1541, welches ich im Juni 1876 in Upsala einsah, vom Reichskanzler Gu. M. G. de la Gardie der Universität geschenkt wurde und dass sein Wappen auf den Einband gedruckt ist.

No. 27 (29. Mai 1543) [1].

Georg Major an N. von Amsdorf.

Reverendo in Christo patri ac domino, domino Nicolao episcopo Naumburgensi, domino ac patrono suo summo.

S. Rediens domum cum peregre aliquot paucos dies abfuissem, reverende pater, reverendus item pater et praeceptor noster charissimus dominus doctor Martinus Luther tuae humanitatis literas mihi obtulit, quibus tua praesentia [2]) mihi juvenem commendat, quem dominus doctor tuo nomine suscepit. Verum quia alioqui magnam pascit familiam, dixi hodie domino doctori, me eum in meas aedes recepturum, dum ei commode per me prospici possit: Mea enim opera nulli per te commendato, unquam deerit. Hodierno die adhuc dominus doctor promisit, se invisurum tuam humanitatem, cui ego me, si fieri poterit, comitem adjungam.

Quod hactenus tuae excellentiae jam per annum ferme nihil scripsi, nescio quo pudore aut qua negligentia factum sit. Quod si tibi gratae sunt literae meae, non deerunt haec officia. De doctore Jona quod scribis, non vanum est. Haec enim ejus sunt verba ad me ante 8 dies scripta: Quod ad me attinet de secundis meis nuptiis excitarunt non mediocrem rumorem et satis sonoros sermones, haud scio quo studio garriendi. Sed nihil festino ad secundas nuptias etc. Haec sunt potius fatentis, quam negantis verba. Sed scio rem certum, et jam acta ac transacta

---

1) Der Brief gehört, obwohl er im cod. das Datum 1545 hat, dem Jahre 1543 an, wie die Erwähnung der bevorstehenden zweiten Heirat des Jonas zeigt.

2) praestantia?

omnia de secunda uxore [1]). Dominus doctor mediocriter valet. Mitto hic d. Philippi scripta ad nostros. Bene vale reverende pater. Wittenbergae 4. calen. Junii 1545.

Tuae excellentiae

deditissimus Georg. Maior.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 15ᵇ.

No. 28 (25. Aug. [1543]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorff episcopo Numburgensi viro optimo domino suo cum observantia colendo.

S D. Reverendissime domine. Etsi properabam domum, et moras vitare studebam, tamen ad vos iter fecissem, si via mihi nota fuisset ex Wimaria ad Zeitz. Quam cum non nossem, odiosas deerrationes metuens, mansi in altera via mihi nota. Quare rogo, ut veniam mihi detis. Si erit tantum tranquillitatis post vindemiam ad vos expatiabor. Juliacense bellum ita trahi video, ut utrique parti satis negotii futurum esse existimem. Cum ego ad Rhenum essem, vidi magno cum dolore fugas honestissimorum hominum et matronarum ex vicinis locis. Et tamen tunc dux Geldricus occuparat tria oppida Brabantorum, Amersfort, Enhofen et Predam, quae est sedes comitis Nassaviensis, quem vocant nunc principem Arangiae. Exitum belli deo commendo, nec mihi sumo iudicium de causa ignota. Illud doleo, tot iam annos Juliacensem neglexisse ecclesias suas, cum nostri eum hortarentur ad res optimas. Doleo etiam intestino bello conflagrare Germaniam, cum ab altera parte Turci denuncient exitium toti Germaniae. Recens occupatum est Strigonium, quod vocant Gran. Praesidium interfectum est praeter praefectum nobilem a Disken natum in vicinia vestra; hunc Turci captivum tenent. Utinam principes de sua et patriae salute cogitarent. Sed deus ecclesiae suae toties dixit: Non in arcu et gladio liberabo te. Ipse erit custos suarum reliquiarum, et ut sit, toto pectore oremus. Bene et feliciter vale reverendissime domine et vir optime. Die 25. Augusti [1543].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 99ᵇ.

---

1) Ueber die schnelle Wiederverheiratung des Jonas (seine erste Frau starb den 22. December 1542, die zweite führte er im Juni 1543 heim; s. Pressel, J. Jonas S. 117 ff.; de Wette-Seidemann VI, 522f.) vgl. z. B. Luther an Jonas, 4. Mai 1543: de Wette V, 556 f.; Cruciger an Jonas, 6. Mai 1543: Corp. Ref. V, 101; Luther an Jonas, 18. Juni 1543, de Wette V, 570; Bucer an Jonas, 19. Juni 1543: Corp. Ref. V, 122; Jonas an Veit Dietrich, 17. Juli 1543 bei Pressel S. 142 f.

No. 29 (30. Aug. 1543).

Evangelische Brüder im Venetianischen an Luther.

Fratrum Venetorum epistola ad reverendissimum patrem nostrum in Christo, dominum doctorem Martinum Lutherum, apostolici spiritus plena. 1543.

Reverendo ac sincero verbi dei ministro, domino Martino Luthero, domino ac fratri nostro semper observando gratiam et pacem in spiritu sancto, amen.

Non est, cur ulla excusationis causa nobiscum expostules, praestantissime Luthere [1]). Nam ejusmodi consolatio, quam modo spiritus Christi per te nobis exhibuit, etsi tardior fuerit, cumulatior tamen exstitit, ac in posterum diuturnior futura est propter eum fructum, quem suscipere solent animi persecutionum male quassati vel attriti, si contingat, ut dei benignitate atque clementia paululum respirent ac interdum recreentur. An non idem ubique cum suis (quod bene nosti) deus noster agit? quos ideo saepe in moram aut in discrimen aliquod adducit, ut discant primum numen suum et potentiam maxime revereri. Deinde, ut suam ipsorum imbecillitatem agnoscant sibique uni fidant, cui se totos committant atque tradant, et aequo fortique animo expectent, si quid ab illo postulaverint. Quod ubi ille praestiterit, gratias agant certoque sciant nihil esse, quod non ab eo sperare liceat aut jure possit longe melius et exuberantius, quam ipsi nos petere aut intelligere unquam potuerimus. Primum igitur emolumentum, quod ex ipsa literarum tuarum tarditate accepimus, illud est, quod in te ipso edocti atque admoniti simus a deo, suum atque unius Jesu Christi filii ejus, non ullius hominis esse, deducere ad inferos et reducere, occidere et suscitare, mortificare et vivificare, hinc necessario sequi, ut recte sciamus nulli quam huic uni fidendum, neminem quam hunc solum timendum, in nullo praeterquam in ipso sperandum. Cuius rei etsi plurima sint in sacris literis exempla, nullum non est, quod nos magis commonefaciat magisque rem ante oculos proponat, quam tuum. Praeterea, si citius rescripsisses nobis, Luthere, quis unquam ea sic plenius renuntiasset, quam mirifice operatus est deus in ecclesia nuper Coloniae collecta per Philippum nostrum, ni tu, valetudine tua impeditus, literas nostras eidem tradidisses, ac deus effecisset, ut is ab archiepiscopo Coloniensi mox evocaretur, et sic literis nostris respondere minime potuisset [2]), tibique jam convalescenti ea res argumentum praebuisset tardius rescri-

---

[1]) Vgl. Luthers Schreiben vom 13. Juni 1543 bei de Wette V, 564 nr. 2146 und die bei de Wette-Seidemann VI, 451 n. 2 angeführte Literatur.

[2]) Vgl. Corp. Ref. V, p. 62. Dazu p. 208. 21 und 23.

bendi. Postremo benevolentiam et humanitatem tuam erga nos vel incredibilem et summam in omnes charitatem singularemque spiritus tui modestiam, candorem ac pene dejectionem, ubinam apertius cognovissemus unquam, quam ex hac silentii tui diuturnitate, ex qua plus commodi, quam molestiae nobis accessit, ita ut facti simus per omnia imitatores Lutheri, sicut et ipse Christi. Neque tu id aegre feras, quod fuit nobis omnibus gratissimum, plurimum utile maximeque necessarium. Non enim facta dictave hominum, praesertim ubi nulla culpa commissa est, sic acerbe damnamus, ut non inprimis dei voluntatem, nutum ipsiusque optimum beneplacitum spectemus et amplectamur. Quod autem tanta et tam egregia sentis de nobis, facis tu quidem adductus ardore quodam amoris, ut ea potissimum videas, quae minime nobis adsunt, et si maxime velimus in aliis, praesertim in te ipso, cum reperiantur laudari merito possunt ac debent. Ad ea vero, quibus caeteros antecellimus et quotidie in nobis scatent, licet diu noctuque apud deum ingemiscamus, ut ea vel auferantur a nobis vel diminuantur, sic facile totus connives, ut potius benignus patronus quam severus judex in nos videaris, fortassis in hoc sicut in ceteris deum optimum clementissimum patrem perbelle imitatus, nostri ubique miserentem ac debita remittentem. Nolumus tamen, nec id quidem possumus, non fateri, quasdam scintellas spiritus coelitus missas apud nos esse, quae si fovebuntur, ut equidem speramus, praesertim vobis in ea re juvantibus excitare poterunt eum ignem in Italiam, qui depopulaturus sit Antichristi regnum eiusque paleas devoraturus, ut habeatis, unde explere possitis gaudium vestrum in nobis et gratias nobiscum agere illi cumulatiores, qui pollicitus est, se nobis haec praestiturum. Sed illud nos valde pungit, veluti stimulus quidam acutissimus, quod cum videamus Lutherum Christi militem acerrimum ac fere tentatum per omnia, qui passus est ille sic humiliter de se sentire, ut multa sibi deesse fateatur, quae ad pietatem pertinent, quod nos miseri, in quibus Christus ipse tam parvulus est tamque rudis, ut vix balbutire incipiat, sic imbecillus et palpitans, ut ingredi absque duce vel paedagogo nesciat, videbimurve ea consecuti, quae tu de nobis ipsis tam amanter et honorifice sentis atque praedicas? Neque enim sumus adeo rerum ignari, ut non agnoscamus parvitatem nostram. Putastin, optime Luthere, hac tua ipsius dejectione vel contemptu reddere nos alacriores ad provinciam Christi capessendam? Quinimo fecisti tam pusillanimes et ignavos, ut spes quasi nobis erepta videatur, qua tandem in virum adolescere possemus, ni tu ea ratione feceris, quo facilius nos absterreres exemplo tui a gloriae cupiditate, quae si domino, cuius solius est tota, reddatur, foecundioribus rivulis redeunt in nos illius aquae. Sed et qui

Lutherum ex densissimis tenebris eduxit in admirabile [1]) lumen suum, cui tot tantaque miseria [2]) patefecit et ad tam sublime ministerium evexit, replens illum spiritu fortitudinis et sapientia, ut solus esset, per quem gloriam suam et evangelium Christi sui tot seculis humanis traditionibus fugatum ac prope sepultum nobis se misere [3]) perditis restitueret, potens est et augere micam et granum fidei nostrae, locupletare inopiam nostram, dare nobis filiis suis diu noctuque clamantibus escam, qua sedare possimus famem sic diuturnam et praeparare pluviam aut rorem suum e coelo, quo nobis explere liceat tam difficilem sitim, scit enim pater noster quid opus sit nobis antequam petamus.

De literis a principibus ad senatum Venetum conscriptis [4]), etsi tardiuscule quam sperabamus nobis sunt redditae, summa tamen laetitia nos extulerunt, tum quod in ea re perspeximus, quam nos ardenter ametis, qui mirifice in nos cupitis Christi gloriam promoveri augerique in dies, tum et quod tantorum principum singularem benignitatem atque clementiam, quae nos Christi membra tam humaniter sunt complexi, nullus est, qui summopere admiratus non sit, qui summis laudibus non illustrarit, qui veluti quoddam profugium, quo se quisque recipere tuto possit, non ubique veneretur ac in posterum non sit unice observaturus. Cujus rei causa merito impellimur deo optimo maximo gratias agere sempiternas, quod tam acres nobis dederit nominis sui propugnatores. Verum in tanta omnium alacritate, in tot publicis gratulationibus, in tam communi applausu, id unum nobis deerat, quod non haberemus eum, cujus opera eae literae senatui redderentur et cum satis superque in ea re elaborassemus, quia per quempiam nostrum expediri non poterat, placuit tandem per eundem Matthiam Illyricum [5]), qui eas huc ad nos attulerat, senatui obtrudi commode posse. Id quod ex animi nostri sententia facile cessit. Nam cum primum ventum est in senatum ac redditae literae, jusserunt patres ut publice legerentur, et cum rem totam percepissent, decreverunt, ut Matthias diligenter inquireret de quodam Baldo, cujus mentionem fecerant principum literae, et si quid de hoc homine comperisset, mox senatui referret. Triduo post reversus Matthias renunciavit, invenisse se non solum hunc Baldum, sed sexagenarium quoque senem, homines sane pios ambos propter evangelium teterrimo ac diutino carcere non tam mulctatos quam pene consumptos,

---

1) cod. „ad mirabilem“.
2) sic! Es wird mysteria zu lesen sein.
3) sic!
4) Vgl. de Wette V, 567.
5) Flacius.

ipsorumque esse, ut curarent, ne Christi fideles sic crudeliter affligerentur, idque principes literis suis velle et contendere, ut non istorum tantum, sed omnium qui Christum profiterentur, summa ratio apud ipsos haberetur neve posthac permitterent, quemquam sub hoc nomine ita impie vexari a papae ministris. At illi, quoniam veteris ac magnae meretricis lenocinia prosequuntur, adhuc nec divelli possunt ab illius venenatis amplexibus, coeperunt quasdam machinas intra sese struere, quibus palam ostenderent, se paratos esse, ut principibus gratificarentur, ne eorum autoritatem parvi fecisse viderentur, intus vero totis viribus agere, ut eorum consilium ac desiderium eluderent, pontifici vero omnino satisfacerent, primum conati sunt, quoquo modo possent, efficere, ne principum literae quicquam apud eos essent ponderis habiturae, dicentes, quod locum datae non haberent idque non parvam suspitionem ipsis afferre; deinde, quomodo subscribi ac simul obsignari potuerint ab utroque principe, cum alter ab altero longe abesset; praeterea cur ipse literas non attulisset, quae fidem facere potuissent, quod a principibus ad illos missus esset. Haec omnia, tametsi Matthias noster satis prudenter vel supra aetatem satisque accurate eliserit, reddens singula singulis, tamen effugere non potuimus, quin maxime impedimento nobis extiterint, quo minus fuerit fratrum saluti recte consultum. Atque illud inprimis, quod cum literae, quae pro communi causa, pro tota ecclesia, sicut efflagitavimus, conscribi debuerant, huius literis mentionem fecerint. Etsi omnes comprehendisse videantur, tamen, sicuti est hominum natura omnia perperam accipere, ex eo facile suspicati sunt Veneti eas omni modo fuisse ad alicujus notum a principibus extortas, quae res argumentum quoque illis praebuit sic rescribendi, ut excusationem inde nacti sint, quod, cum is monachus esset, a se hujusmodi causam quasi ad eos minime pertineat, tractari vel decerni non potuisse, idque ex majorum suorum more aut instituto fecisse, qui ubique consueverint divinas res a prophanis secernere. Quid igitur agendum in tanta rerum saevitia atque hominum inclementia? Cessandum non est, scribant et rescribant pii atque optimi principes, nihilque ommittant, quod prodesse sciant ad gloriam Christi promulgandam, memores quod eorum dominus et servator nil non attentavit pro sua caeterorumque salute. Tu et scis quam ferox quamque validus sit primo aspectu adversarius noster, qui totus in hoc incumbit, ut Christi regnum nedum evertatur, sed ne nominetur quidem. Iccirco, quae nos ipsi experimur, veluti nimis ardua aut prorsus impossibilia proponit, ne ea prosequamur, haud ignarus quicquam esse, quod assequi nobis non liceat, ubi deus affuerit. Tuum est, optime Luthere, modo inflammare istorum principum animos, quos per evangelium ge-

nuisti ad hanc provinciam explicandam, quam fortasse, si deserent, quod deus avertat, videant illi, quo in loco simus, quae pericula nos circumstent. Bellum ipsorum studio atque ope indiximus, hostem provocavimus, qui cum in pace esset lacessitus a nobis, factus est insolentior ac longe acerbius nos insequitur quam antea, sibi suisque valde timet, vinctos Christi, quos literis vestris redemptos iri sperabamus, sic excrutiat, ut modo ignem, modo mortem, modo perpetuum carcerem illis minitetur. Quod si destitutos a vobis nos viderit, proh dolor, quae supplicia, quas cruces, quae mala, quae opprobria, quot ignominias nobis inferet? Ducemur tanquam captivi in triumphum, et velut sub jugum missi servitutem agemus nimis acerbam. Quodsi principes pro nostris stabunt, quod facile credimus, nihil nobis verendum, sed bona omnia speranda, ac simul ii contemplentur, quae laus, quae gloria, quae victoria, quis triumphus sibi a deo proponatur, si in ea vocatione perstiterint, quanto usui vel adjumento nobis esse poterunt, si noluerint neque id moleste ferant, quod unis literis non impetrarint, quod tantopere a Venetis contenderunt. Pulsandum igitur est ad instar illius, qui ab amico suo noctu panes pecierat, etsi repulsam accepisset propter importunitatem, tamen consecutus est quotquot voluerat. Habemus praeterea nonnullos inter ipsosmet scribas et phariseos summae pietatis ac probitatis viros, qui plurimum sitiunt justitiam dei apud nos propagandam, sed Christum confiteri palam non audent, ne ex sua ipsorum synagoga explodantur. Omnia tentent sanctissimi principes nihilque recusent, velis et remis huc tendant, donec portum assequantur; suam erga istos tam benevolentiam quam dilectionem ac pietatem quoquo modo testentur. Hos quantum animo conjicere possumus, illud potissimum arbitramur ab his impetrari posse, ut principes requirant, quoniam religiosorum, ut ipsi dicunt, causas audire nolunt, laicorum saltem, eorum maxime, qui sub sua ditione sunt, controversias non negligant, si quae inciderint, quae ad suspectam haeresim pertineant. Sed ex ipsismet eligant viros sapientes ac timentes deum, qui ea de re decernant atque judicent et sanguinem innocentem ab injuria vindicent, praesertim cum ejusmodi sancta constitutio in plurimis eorum civitatibus promulgata reperiatur. Sed impiorum saevitia in desuetudinem abiit ac veluti sepulta jacet, neque diu est, quod in senatu de ea revocanda atque instauranda magna fuit disceptatio, nihil tamen hucusque confectum est papistarum authoritate eam nimis acriter oppugnante. Quod si hanc opera nostra resarciemus, nulli dubium est, breviter aditum patere ad Christi regnum ut ab omnibus recipiatur et agnoscatur ita, quod Venetiae reliquis Italiae partibus ingens hostium esse poterunt, per quod in illud ingrediantur.

Haec vos, qui Christi gloriam sic ardenter amatis, recte perpendite et considerate, quam uberes fructus, quales proventus in populo dei pepererint, si plantare, si rigare ea volueritis, sicuti vos facturos omnino speramus. Urgete principes, qui humanissimi sunt et in eam rem propensi, curate ut vel nuntium huc mittant pro hac re conficienda, vel ad aliquem literas suas dirigant, quem ipsi probarint et idoneum fecerint tam ad literas senatui reddendas quam ad hanc provinciam mature pertractandam. Aut si hoc illis nimis laboriosum videbitur per internuntium de his omnibus agere commode poterunt cum ipsorum legato, qui est apud Ferdinandum regem. Voluimus itaque haec vobis significare, ut quid in ea re agendum sit scire possitis, non quod prudentiae, studio benevolentiaeque vestrae erga nos diffidere videamur, qui longe melius et accuratius quam nos ipsi pro nobis invigilatis et elaboratis, sed quia fortasse sunt aliqui, qui si non explicentur, facile ignorare potestis. Vos autem, qui firmiores estis, sustinete interim imbecillitatem nostram et ignaviam atque ineptias, ne accusetis, qui vobiscum tam libere locuti sumus; fecimus partim adducti summa humanitate atque modestia vestra, partim ea, qua premimur necessitate. Deus autem cujus auspicio coepta res est, incrementum omnino dabit, cum fidelis sit et semper verax in verbis suis, neque legimus unquam, quod filiorum suorum, quos caros habet, immemor fieri velit aut possit.

De sacramento, quae scripsisti, Luthere, non tam jucunda et grata nobis extiterunt, quam utilia ac usu necessaria fore speramus, cum ad pusillorum infantiam recte instituendam, tum multo magis ad sacrilegorum supercilium contundendum. Habemus enim veluti in tabula depictam formam et imaginem tam verae quam falsae ecclesiae. Cum his, qui vobiscum recte sentiunt, juncti sumus et nos in eodem spiritu, eosque diligimus et observamus, cum caeteris vero verbi dei prophanatoribus coire nullo modo possumus. Vitabimus eorum fermentum posthac pro virili. Nam in Italia tam plurimi sunt, ut nuspiam sit dei verbum, quo pestis haec non penetrarit foedaritque omnia praesertim apud nos, ubi non parum negotii sustinemus ad repellendam eorum perfidiam, eoque magis, quod qui ministri sunt in evangelio, etsi pauci sunt, nullus tamen fere est, qui ejusmodi veneno non sit madefactus idque caeteris simplicioribus non propinet. Malunt in ea re Augustinum, qui ut homo errare potuerit, interpretem sequi, quam Christum, qui veritas est, in verbis suis loquentem audire. Sed illud unum non mediocriter nos torquet, quia veremur, quod post discessum tuum ex vobis ipsis, qui modo vobiscum spiritus unitatem sub vinculo fraternitatis servare videntur, surgent pseudoprophetae et magistri mendaces, qui hanc sacra-

mentorum prophanationem apud vos sopitam refricabunt, graviores turbas excitaturi quam antea. Iccirco sedulo dominum rogamus, ut potius differat, quam acceleret diem tuum, non tui causa, qui, cum plus omnibus laboraris, jure dissolvi postulas, ut Christo frui possis, quotus quantusque is est, sed propter nos, qui nondum sic firmi sumus, ut stare possimus adversus tot spiritales nequitias, quae quotidie suboriuntur, ut depopulentur ecclesiam dei. Verum, qui ab initio spiritu suo eam peperit, qui tot saeculis illesam praestitit a diaboli laqueis, fidelissimis custodibus semper adhibitis, potens est usque in diem summam servare nobisque interim, ne deserti videamur, novos proferre Lutheros, qui non minus sana doctrina nos instituant, cohortentur, moneant, consolentur et arguant, quique a contradicentibus salvos faciant atque unice tueantur.

Gratulamur praeterea non parum, quod ecclesiae vestrae ea tranquillitate fruantur, ut refici quotidie possint non tam pura ac simplici scripturarum exercitatione, quam vero ac legitimo sacramentorum usu, eaque vobis per eruditissimos et fideles dei ministros exhibentur. Talem det nobis deus, ut videamus et fruamur tandem, qui in media Babilone bis captivi opprimimur, ubi suspendimus organa nostra sedentes et flentes super ipsius deserta, ita ut pene obliti videamur tui, o Sion jucundissima, et tui, Hierusalem amoenissima aliarumque regina, nec canere ullo modo possumus [1]) canticum domini in terra tam a nobis aliena. Quod si doles operum fructus tam exiguos apud vos esse, ubi fides et charitas suas habent partes, ubi florescunt tot bona, quin nos his omnibus exuti in tanta rerum perturbatione, in tanta hominum improbitate, in tam perditis moribus, in ipsa antichristi immanitate dixerimus. Siccine videmur locupletati ac divites facti, ut jam soli regnare possimus, cum simus caeteris omnibus miserabiliores, mirum in modum pauperes et mendici, penitus caeci atque nudi. Quod si agnosceremus confusionem nuditatis nostrae, ingemisceremus utique ad dominum longe acrius quam vos, ut inungeret collyrio oculos nostros ac videre possimus cordis nostri penetralia aurumque probatum et ignitum ille nobis concederet et vestimentis albis nos indueret, tunc vere locupletes essemus et ante faciem ejus sistere possemus. Sed qui opus suum coepit in nobis, speramus quod proficiet tandem.

Reliquum est, ut gratias tibi agamus, quod opera atque industria tua liberi simus a dira illa librariorum avaritia, quae non minus excruciabat nos, quam vel Antichristi saevitia: haec quia verbum dei igni, ferro, proscriptione, carcere prosequitur et

---

1) sic!

extinguere conatur, illa quia tanquam captivum apud se retinet idque a nobis redimi vult praetio nimis magno. Sed Vitus [1]) noster, vir non modo eruditione, pietate, sed elegantia quadam et urbanitate praeditus et ornatus, ut videatur tui similimus esse, jampridem eo nos levavit incommodo, et jam misimus ad illum librorum indicem, quos emi nobis velimus, et in posterum, ubi illius opera indiguerimus, utemur ea quam familiarissime.

Salutant te universi fratres, praesertim vincti pro Christo, quos literis tuis non parum erexisti ab ea acerbitate, quam patiuntur propter nomen domini. Eos, ubi quid ocii nactus fueris etiam atque scribendo firmabis [2]), qui licet bono fortique animo sint, tamen usque adeo a papistis ad palinodiam sollicitantur urgenturque, et tu scis quam imbecilla sit caro, quam infirma, quam amans sui, quam morosa in rebus fidei, ut saepe anxii simus de eorum salute atque constantia. Sed sedulo rogamus dominum, ut det illis spiritum confidentiae, nec interea consolari, hortari, monere, erigere illos cessamus. Tu, si ad eos scripseris, crede mihi, plus uno verbo efficies quam nos omnes dicacitate nostra. Pro te tuaque hora et pro ecclesia Christi apud illum instantes erimus, sed mane nobiscum Luthere aliquot annos qui majora videbis auspice deo. Nondum enim apparuit messis nostra, sparsa sunt quaedam semina sub spe fructus percipiendi. Vale in domino et nos ama. Fratribus, qui apud te sunt, salutem plurimam dices omnium nomine. Deus autem tam in vobis, quam in nobis augeat spiritum filii sui. Amen. Venetiis 3 Kalen. Septem. 1543.

Fratres ecclesiae Venetiarum,
Vicentiae, Tervisii, tui ubique observantissimi.

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 191—201.

No. 30 (23. Oct. [1543]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao Amsdorfio episcopo Naumburgensi viro optimo et vera pietate deum colenti suo patrono.

S. D. Reverendissime domine. Adhuc dei beneficio filii tui recte valent et mediocriter student. Mihi, donec abfuit magister Frisius, exhibuerunt scripta sua, quae ipsi genuerant, quae mihi satis placuerunt. Deus adolescentiae studia provehat et defendat

1) Vitus Theodorus Norimbergensis. Cf. Seckendorf III, 402. de Wette V, 569. Corp. Ref. V, l. l.

2) Vgl. Luthers Schreiben an Balth. Alterius und dessen Freunde im Venetianischen vom 12. November 1544 bei de Wette V, 695, nr. 2242.



propter suam ecclesiam. De Turcis audio, tyrannum reducere exercitus in Thraciam, et regem Ferdinandum iterum dimittere suas copias. Brevi, ut spero, ad vos cum Joachimo veniam. Bene et feliciter valete. Die 23. Octobris [1543].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 5b.

No. 31 (16. Nov. [1543]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorff episcopo Numburgensi, viro praestanti pietate et doctrina, patrono suo colendo.

S. D. Reverendissime domine. Rediit praeceptor tuorum nepotum Martinus Frisius ac adolescentes ad usitatam adsiduitatem revocat. Meam operam libenter saepius in emendatione scriptorum et explorandis eorum studiis eis impertirem, si saepius ad me accederent, cum quidem jusserim eos crebro venire. Et norunt quae habeam tempora minus occupata. Quare tu quoque praecipias eis, ut et scribant saepius, et emendationem meam postulent. Me hactenus lites tutelae heredum doctoris Christanni [1]) detinuerunt. Et aliud negotium ex alio incidit, ut coram aliquando exponam. Scio carcerem istum r[everendissimae] d[ominationi] t[uae] satis molestum esse. Sed haec nostra castra profecto etiam plena sunt sollicitudinum. Ajunt Julium [2]) adferre ab imperatore literas ad certos principes, ut sumptis armis inducant eum in dioecesin. Si patriae suae bellum inferre curabit, magis erit Julio Caesari tyranno quam episcopo similis. Deum oremus, ut dissipet consilia impiorum, qui bella volunt. Bene et feliciter vale.

Die 16. Novemb. [1543].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 120b.

No. 32 (13. Apr. [1544]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Ambsdorff episcopo ecclesiae Naoburgensis eruditione et pietate praestanti patrono suo.

S. D. Etsi jam acceperam literas tuas, quibus significas te

---

1) Vgl. Corp. Ref. V, p. 396 nr. 2945.
2) Julius von Pflug, erwählter Bischof von Naumburg.

dei beneficio recte valere, tamen permisi, ut Christophorus [1]) etiam ad te expatiaretur, quia praeceptor eorum magister Martinus Frisius ex hac vita in aeternam evocatus est [2]). Nunc de praeceptore alio deliberandum erit. Hodie sum locutus cum viro docto et gravi Sigismundo Hungaro [3]), qui in latina lingua admodum diligens est, ut commigret in aedes Frisii et scholasticos eius erudiat. Is ostendit, se ante nundinas Lypsicas non posse hac de re statuere. Interim te quoque deliberare velim, quid de tuis adolescentibus fieri velis. Bene vale reverendissime domine. In feriis Pascatos [1544].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 6 b.

No. 33 (5. Mai 1544).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorff episcopo Numburgensi doctrina et pietate praestanti patrono suo.

S. D. Reverendissime domine. Novi ingenia duorum nepotum tuorum, et quamquam ad voluptates et profusiones prona esse scio et saepe castigavi, tamen regi eos disciplina posse spero. Et aliquid hactenus didicit maior. Commendavi eos bono et docto viro magistro Guarino, et eram alteri in collegio commendaturus, ut non procul a me abessent, sed habitationem habere subito non potui. Difficile est enim, ut ex Tilemano audire potuisti, hic invenire habitationem. Deus aeternus pater domini nostri Ihesu Christi gubernet et defendat ecclesias et pia studia literarum et regat ingenia iuventutis. Bene valete. Vestri adolescentes mihi curae erunt.

Die gloriosae ascensionis Christi 1544.

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 14 b.

---

1) Vgl. Corp. Ref. IV, 619 nr. 2349. Foerstemann, Album, p. 194: „Christophorus ab Ambstorff".

2) Am 10. April 1544. Vgl. Corp. Ref. V, 367 nr. 2922 u. 344 nr. 2895. Letzteres Schreiben ist falsch datirt und nicht vor den 10. April 1544 zu setzen.

3) Mag. Sigismundus Gelous. Vgl. Corp. Ref. X, 743 nr. 26. IX, 821 nr. 6757. Bindseil, Ph. Melanchthonis epistolae p. 268. Strobel, Joachimi Camerarii de vita Ph. Melanchthonis narratio p. 323.

No. 34 (21. Juli [1544]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorf episcopo ecclesiae Numburgensis viro praestanti doctrina et pietate vera, domino suo cum observantia colendo.

S. D. Reverendissime domine. Christophorus [1]) adolescens modeste vivit et scripta eius indicant eum proficere. De Georgio mihi videtur utile fore, exerceri eum in scribendis literis germanicis in cancellaria vestra. Satis facundus est natura. De negotio matrimoniali [2]), etsi scio quid jurisconsulti dicant de secundo genere adfinitatis, tamen sentio, non tolerandam esse conjunctionem ducentis novercam mortuae conjugis. Ut enim privigno non licet ducere novercam, ita cum sint una caro vir et uxor, non licet ducere novercam ei qui privignam habuit. Collocuti sumus hodie de ea re et arbitror nostros judices idem respondisse. Nunc adsunt legati ducum Pomeraniae et vocant pastorem nostrum ad episcopatus Caminensis gubernationem [3]). Audio imperatorem Carolum mandata ducibus Pomeraniae misisse, ne ordinariam electionem impediant. Deum oro, ut gubernet ecclesias suas et servet ac defendat eas. Bene valete. Die 21. Julii [1544].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 125.

Justus Jonas an Amsdorf.

(Halle, 24. Juni 1544.)

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 15. Ueber den Fortschritt der evangelischen Lehre in Halle.

Melanchthon an Spalatin.

(6. Juli 1544.)

Corp. Ref. V, 434 no. 2892. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 4.

Varianten: Philippus Melanthon D. Georgio Spalatino S. P. D. — S. Cum — venit in — psalmi 51 — sicut olea — significat — piis et eruditis — Vergiliani — oleum evangelii —

---

1) Vgl. Corp. Ref. IV, 619 nr. 2349. Foerstemann l. c. 194: „Christophorus ab Ambstorff“ (1542).

2) Vgl. de Wette V, 675.

3) Vgl. Corp. Ref. V, 381 nr. 2939. p. 401. nr. 2951. p. 467. nr. 3015.

ut viti — Hungari — Erynnis fortasse, dicitur coronaturus filium Joannis — die 6 — De Vergilii versu — intelligi oleagin. et adolescentes — certantes vel — oleae culturam — ignoramus, explicare non possumus — tonsam vocet — ait Virgilius — certe melius est — ab arbore, quasi dicat, cinctus — olivae. Caesar dicit stringere frondes, Equi nostri victitabant strictis frondibus — non nosse oleam, quae cum — fuerint, pudet eo — vitem scribunt — nisi a caudice.

No. 35 (15. Oct. [1545]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorff episcopo ecclesiae Naoburgensis eruditione, virtute et pietate praestanti patrono suo colendo.

S. D. Reverendissime domine. Vir honestus et multis magnis virtutibus praeditus Paulus Knod [1]) nuper ex hac aerumnosa vita ad aeternam dei, Christi, prophetarum et apostolorum consuetudinem evocatus est. Narrant, placide inter gratiarum actionem et invocationem dei, cum animam deo commendasset fide filii mediatoris extinctum esse. Ut autem multis virtutibus multos antecelluit, ita hac in re nobis felicior fuit, quod nunc non est spectator belli ad modum periculosi. Nunc vero alius a te collector pecuniae tuae constituendus est, de quo et indicium et arbitrium tuum sequaris. De bello Brunswicensi nondum audimus pugnatum esse. Oramus autem deum aeternum patrem domini nostri Jhesu Christi, ut ecclesias harum regionum, in quibus sonat vox evangelii de filio dei domino nostro Jesu Christo crucifixo et resuscitato, defendat. Opus erit Georgio tuo pecunia, cum iam a Paulo petere non possit. Ideo existimo ei aliquid mittendum esse. Quod si ad me miseris, ut ei ad usus necessarios numerem, fideliter eam rem administrabo. Bene valete.
15. Octob. [1545]. Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 27 b.

No. 36 (21. Oct. [1545]).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorff episcopo Naoburgensi eruditione, pietate et virtute praestanti domino suo colendo.

---

1) Vgl. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 489. Corp. Ref. VI, 22 nr. 3365.



S. D. Reverendissime domine. Et literas tuas accepi et decem Joachimicos missos Georgio, quos curabo in usus necessarios recte collocari. Nunc collector erit doctor Georgius Maior, qui tibi operam suam obtulit, quia Paulus Knod moriens ei negotia pleraque commendavit, et d. Georgius pro sua erga te observantia libenter tibi servit. Heri ei rustici aliquot sexagenas numerarunt.

Pro argenteo symbolo ago gratias. Scriberem de bello, si quid certi haberem. Sed quantum raciocinor magnum periculum est; nam Brunswicensis habet magnum exercitum, et iuvari puto a potentioribus. Sed deum oro ut servet ecclesias harum regionum, in quibus sonat vox evangelii. Certe non est alius, qui pugnet pro nobis, nisi deus pater aeternus domini nostri Jesu Christi. Videmus enim praesidia humana infirma esse. In peditatu parum virtutis est, nobilitas vero est inimica nostrae causae. Ideo confugiamus ad deum. Bene et feliciter vale. 21. Octob. [1545].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 26[b].

No. 37 (22. Oct. 1545).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorf episcopo Naumburgensi, doctrina et pietate praestanti, patrono suo colendo.

S. D. Reverendissime domine. Legati sunt aurei ducenti duobus scholasticis Andreae Ellinger Orlamundensi [1]) et Johanni Machlet, filio pastoris in Eidersdorf [2]). Et pecunia est penes senatum Calensem, qui, nescio cur, nolit his adolescentibus eam numerare. Implorant igitur adolescentes auxilium ab aula, quae vel precipue pios scholasticos tanquam orphanos tueri debet. Et uterque valde valet ingenio. Quare propter deum te oro, ut consiliariis causam commendes, ut cogant senatum Calensem, omissis tergiversationibus, solvere. Novi ingenium scribae eius oppidi. Ideo magis laborandum est pro adolescentibus. Bene et feliciter valete. Die 22. Octobris. Wittenbergae anno 1545.

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 8.

---

1) Vgl. Foerstemann l. c. 218: „Andreas Ellinger Orlamundensis“ (Dec. 1544).

2) Ibid. p. 219: „Joannes Machlet Euderstorfensis“ (März 1545).

De concilio Tridentino ad Romanum Pontificem **Elegia Magistri Joannis Stolsii.** (1545.)

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 91. Beigefügt ist ein lateinisches Extemporale: Ambrosio Clavigero suo extempore M. Joannes Stolsius.

No. 38 (1. Febr. [1546]).

Melanchthon an Georg Major.

Clarissimo viro eruditione et virtute praestanti d. Georgio Majori doctori theologiae *πρεςβεύοντι ὑπὲρ Χριστοῦ* in conventu ad Istrum, amico suo.

S. D. Dei beneficio et civitas mea tranquilla est, et tui liberi recte valent. Nam heri viros in aedibus meis fuisse se, narrabat [1]). Literas conjugum vestrarum [2]) vobis mitto, quae cum ante dies aliquot scriptae sint, jusseram ut novas adderent. Nam nuncius citius mitti non potuit. D. Lutherus Islebiae interest compositioni controversiarum comitum. Novi hic nihil fertur, nisi ducem Ernestum Luneburgensem ex hac vita in aeternam Christi et ecclesiae caelestis consuetudinem evocatum esse. Pius, liberi, patria, ecclesiae valde lugent, se amisisse patrem pium et *φιλόσοφον*. Literas huic nuncio civi nostro dabitis ad conjuges vestras et ad amicos, in quibus me quoque numerari volo. Bene vale. Calendis Februariis [1546].

Philippus Melanchton [3]).

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 44 f. 5ᵇ.

Melanchthon an N. von Amsdorf.

(25. März 1546.) [4])

Corp. Ref. VI, 94 nr. 3428. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis no. 43 f. 6.

Varianten: Reverendissimo domino — Reverendissime domine — Nunc vocant me — Neque tamen op. — Bene vale, reverendissime domine. Die 25. Martii.

---

[1]) narrabant? — Wahrscheinlich ist die Abschrift dieses Briefes — denn das Original liegt mir nicht vor — durch Auslassungen verstümmelt.

[2]) Gemeinsam mit Georg Major war Dr. Laurentius Zoch von Wittenberg zu dem Regensburger Colloquium von 1546 geschickt; s. Corp. Ref. VI, 11. 14. 54.

[3]) sic!

[4]) Irrtümlich hält Bretschneider, Corp. Ref. VI, 93 no. 3426 Georg von Amsdorf für Nicolaus von Amsdorf Sohn, statt für dessen Neffen. Nic. von Amsdorf war unverheiratet. Vgl. übrigens J. Meier, Nicolaus von Amsdorfs Leben S. 230 in M. Meurer, Das Leben der Altväter der luther. Kirche.

Melanchthon an N. N.

(2. Mai 1546.)

Corp. Ref. VI, 127 no. 3456. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 2.

Varianten: Hosea — dolores valde — deus vult nos non — Nohae — mersa erant in aquis — invocatio dei — facturum esse — invocantibus ipsum — de filio domino nostro — diliget eum et mansionem apud eum faciemus — igitur ibi — esse veram — complectatur — Anno 1546. Phil. Melan.

No. 39 (7. Juni 1546).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorf episcopo Naumburgensi eruditione et virtute praestanti domino suo colendo.

S. D. Reverendissime domine. Scio veram et sinceram benevolentiam mutuam inter d. Lutherum et te fuisse, ortam utrinque ex virtutis amore et pietate. Gratias autem et meo et liberorum nomine tibi ago, quod nunc pecuniam misisti, et non recuso solvere. Contuli et ipse cum quodam amico centum, et jam summam precii habemus. Sed vidua plus pecuniae expetens nunc profectura est ad Mansfelt, cum tamen comites promiserint se duo millia post biennium soluturos esse.

Ipsa nunc partem petitura est. Mihi haec consilia non placent. Nec tamen meum est adversari. Deus regat nos omnes.

Quid propositum sit a Caroli imperatoris commissariis in Salinis Saxonicis, scire te arbitror. Imperator se excusat et adfirmat, se non voluisse hactenus movere bellum in Germania. Georgius a nobis examinatus de discrimine juris naturae et positivi recte respondit. Bene et feliciter vale. Die 7. Junii 1546.

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 7.

Melanchthon an N. v. Amsdorf.

(15. Sept. 1546.)

Corp. Ref. VI, 235 no. 3558. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 9 b.

Varianten: familias suas — beneficio haec mediocris tranquillitas et — principes praemonui — sevissimos hostes — ecclesiis et reipublicae — 15 Wittenbergae 1546.

Nr. 40 (22. Sept. 1546).

Georg Major an N. v. Amsdorf.

Reverendissimo in Christo domino, domino Nicolao, episcopo Numburgensi domino suo summa reverentia colendo.

S. Etsi non erat, quod hoc tempore scriberem, tamen judicavi meae erga te observantiae esse, reverendissime domine, testari officio scribendi voluntatem meam. Declarationem Caesaris contra illustrissimos principes nostros editam [1]) cum legissem, adeo indignatione exarsi, ut correpto calamo statim eam totam inverterem, et ex sacris literis ostenderem papam ac Caesarem esse hostes dei et anathemata. Finxi autem prosopopeiam et tribuo causam deo ipsi [2]). Dedi ita effusum ex indignatione scriptum legendum domino Philippo, doctori Crucigero et aliis quibusdam amicis, qui hortati sunt, ut edi curarem. Jam igitur sub praelo est, ubi autem fuerit excusum, mittam vobis exemplar. Totum istud bellum videtur mihi simile esse illi, quod rex impius et idolatra Hierobeam contra pium Abiam gessit. Quare spero omnino fore quoque similem exitum. Etsi etiam nos nostra premant peccata. Prudenter omnino factum est, quod translatis militibus in vicina oppida ex hac urbe, quae sedes musarum est, consuluistis tranquillitati studiorum et ecclesiae.

Eislebius pessima vipera est, tam maligne enim et rabiose in nostros principes pro concionibus et in conviviis debacchari scribitur; sed huiusmodi Semei [3]) dabunt olim poenas. Bene vale reverende domine et pater observande.

22. Septemb. 1546.

Excellentiae tuae

t. Georgius Maior.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 11.

Melanchthon an N. v. Amsdorf.

(23. Sept. 1546.)

Corp. Ref. VI, 239 no. 3565. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis no. 43 f. 9b.

Variante: Wittenbergae 1546.

---

1) „Der röm. kai. Majestät Achtsdeclaration" vom 20. Juli 1546 bei Hortleder, Bd. II, 3. Buch, Cap. 16.

2) Ebendas. 2, Cap. 23, S. 122—136: „Ewiger, göttlicher, allmächtiger Majestät declaration wider Kaiser Karl, König von Hispanien, und Papst Paulum den dritten.

3) Simei S. 2. Samuelis Kap. 16, Vers 5.

No. 41 (23. Sept. 1546).

Melanchthon an N. v. Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorf episcopo Naumburgensi, eruditione et pietate praestanti, suo patrono colendo.

S. D. Reverendissime domine. Scribit ad illustrissimum principem Joannem Guielmum [1]) academia et petit mutuo dari collegio aliquantum frumenti. Nam a rusticis nondum emi potest, qui trituram differunt. Reddet autem academia post trituram. Quare etiam atque etiam oro, ut authoritate et sententia tua nos istic in aula adiuves. Habuimus oeconomum industrium et fidelem, quem deus ex hac vita evocavit. Nunc adhuc tuetur oeconomiam vidua honesta mulier, sed adiuvatur a tutoribus, quos delegamus, a doctore Georgio Maiore et doctore Augustino [2]). Multae difficultates nos exercent, quas ut deus aeternus pater domini nostri Jesu Christi leniat oro. Bene et feliciter vale. Die 23. Septembris Wittebergae 1546.

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 10b.

No. 42 (15. Oct. 1546).

G. Major an N. von Amsdorf.

Reverendissimo in Christo domino, domino Nicolao episcopo Numburgensi, domino suo summa reverentia colendo.

S. Scio te extreme odisse vicinum nostrum, cuius erga principem nostrum consanguineum et optime de ipso et parentibus ipsius meritum tanta est perfidia, ut ad eam explicandam nulla vel Demosthenis vel Ciceronis sufficiat eloquentia [3]) . . . .

Misi autem tuae excellentiae quatuor exemplaria declarationis adversus Caesarem et papam [4]), quae spero tuae excellentiae esse reddita.

Audio vicinos graviter indignari propter illud scriptum, cuius authorem, si haberent, haud dubie missuri essent ipsi imperatori et papae discerpendum.

Domino Philippo visum est, ut mitteretur pro pecunia nuncius. Ego quod reliquum fuit 16 aureos dedi M. Ambrosio, nunc nihil est reliqui. Mittam autem ad festum Martini aut

---

[1]) Johann Wilhelm, Herzog zu Sachsen.

[2]) Schurf.

[3]) Folgen 9 Zeilen, welche ich des unbedeutenden Inhalts halber weglasse.

[4]) Vgl. das Schreiben Georg Majors vom 22. Sept. 1546.

brevius rationes, quae de hoc anno adhuc restant. Bene vale. 15. Octob. 1546.

Tuae excellentiae

t. Georgius Maior.

Cod. chart bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 11[b].

No. 43 (22. Oct. 1546).

Melanchthon an N. von Amsdorf.

Reverendissimo domino Nicolao ab Amsdorf episcopo Naumburgensi doctrina et virtute praestanti patrono suo colendo.

S. D. Reverendissime domine. Arbitror intra paucos dies nos intellecturos esse, an obsidio hac hyeme futura sit. In vicinia circa oppidum Lucca sunt equitum et peditum copiae, sed non magnae, quae aut occupabunt monasterium Dobrelocense aut expectant maiores exercitus, ut rex in literis significavit. Si accedent exercitus maiores, mittemus ad te etiam Georgium et fratrem. Conjungamus vota et preces ad deum, ut mitiget poenas et in ira misericordiae suae recordetur. Si princeps elector domi esset, patria fortasse tranquillior esset. Sed commendamus ipsum et nos et totam multitudinem, in qua certe est ecclesia, deo. Bene et feliciter valete. 22. Octob. Wittenbergae anno 1546. Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 8[b].

No. 44 (1. Dec. [1546]).

Melanchthon an N. v. Amsdorf.

Reverendissimo viro domino Nicolao ab Amsdorf episcopo Naoburgensi eruditione et virtute praestanti amico suo carissimo.

S. D. Reverendissime domine et amice carissime. Veni in urbem Meidburg, ut ibi relliquias scholae, quae eo secesserant, retineremus; sed senatus a nostro consilio abhorret. Et verum est, aliquid periculi etiam Meideburgi esse, quod viis occupatis ab exercitu ducis Mauritii pecunia scholasticis mitti non posset. Ideo redibo ad meam familiam in oppidum Servest. Si illustrissimus dux Saxoniae elector rediret in patriam, sperarem reprimi hostes posse. Nam voluntas Saxonicarum civitatum optima est erga electorem, et jam peditum copiae in civitatibus mediocres sunt. Deum aeternum patrem domini nostri Jhesu Christi oro, ut piam et salutarem pacem restituat. Bene et feliciter valete. Die primo Decembris in urbe Meidburg. [1546].

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 9.

Somnium M. Simonis Bockmeri prima die Maii habitum 1547.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 169—173. Traum betr. Martin Luther mit applicatio et interpretatio hujus *ὀνειροῦ*.

Justus Menius an N. von Amsdorf.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 18. Justus Menius bezeigt seinen Schmerz über das Misgeschick des Kurf. Johann Friedrich von Sachsen. Mit Freude dagegen habe er vernommen, dass Amsdorf sich am Hofe als Tröster der unglücklichen Gemahlin und der Kinder des gefangenen Fürsten erweise. Isnaci Sabbatho post Chiliani 1547.

Kurf. Johann Friedrich d. Aelt. an Amsdorf.

(22. Aug. 1547.)

Cod. chart. bibl. Dorpat. nr. 43 f. 21. Johann Friedrich beklagt Amsdorfs Unwohlsein und bittet um ein schriftliches Bedenken „uff die bewusten sachen". Aus Augsburg.

Derselbe an denselben.

(24. Aug. 1547.)

A. a. O. fol. 23. Dank für Amsdorfs Trostbrief. Hofft auf Befreiung aus der Haft „uff diesen gegenwertigen reichstage", „das wir.. zu unserm freuntlichenn lieben gemahl, sönen, auch den wenigen theil unser lande und underthanen kommen und unser leben in seiner göttlichen furcht und der waren cristlichen religion, dobey wir bis an unser ende, wils gott zu verharren gedencken, in ruhe beschlissen mugen". Aus Augsburg.

Kurf. Joh. Friedrich der Aeltere an Caspar Aquila.

(6. Sept. 1547.)

A. a. O. fol. 24. Kurf. Joh. Friedrich äussert seine Freude über die Gebete, welche für seine Befreiung in Salfeld gehalten werden, hofft auf seine Entlassung aus der Haft und bittet öffentlich zu flehen, dass er bei Gottes Wort beharre. Aus Augsburg.

No. 45 (15. Sept. 1547).

Johann Friedrich von Sachsen an N. von Amsdorf.

Dem erwirdigen hern Niclasen von Ambsdorff, bischoven etc. unnserm liben andechtigen.

Von Gotts gnaden Johans Fridrich herzog zu Sachsen der eldter etc. landgrave in Duringen und marggraff zu Meissen.

Unsern gunstigen grus zuvorn. Erwirdiger, liber, andechtiger. Wir haben ewer schreibenn [1]), so ihr uns uff die schrifft, welche wir an doctor Brucken den eldtern, der bewusten sachen

---

[1]) Vgl. Amsdorfs Schreiben vom 1. Sept. 1547. Zeitschr. f. d. hist. Theologie, Jahrg. 1868, S. 461.

halben gethan, empfangenn und daraus ewer bedenckenn darinnen ausgefurt vorstandenn, welchen ewern christlichen vleis wir von euch zu genedigem gefallen vormercken.

Und dieweil es darauff stehett, das man schwerlich undterlassen, man wirdet vor unsor erledigung[1]) von wegen des conciliumbs allerley furnemen zu handeln und so etwas unser erledigunge vorziehen oder vorhindern. So wirdet es eben umb des conciliumbs und unser christlichen religion willen gescheen. Wir wollen aber uns mit anruffung gotlicher hulff und gnaden, darinnen also wissen vornemen zu lassen und dermassen zu halten, das es gegen gott und mit gutem gewissen zu verantworten. Dan wir bey uns ein mal beschlossen bey gottes wort, der Augsburgischen Confession zu bleiben und in das Trientisch parteysch concilium nicht zu bewilligen, es gehe uns daruber wie es der liebe gott haben wil. Gott verleihe uns stercke und seinen heiligen geist, das wir darbey verharren und nicht davon wancken, wie ihr dan und andere christliche prediger sein almechtigkeyt bitten wollen, das ehr uns bey seinem wort erhalten, unser sachen nach seinem götlichen und wolgefelligen willen zu unser sehelen heyl und seligkeyt ordenen und schicken wolle. Das wolten wir euch, deme wir mit gunstigem willen geneigt sein, hinwider nit bergen.

Datum Augsburg den 15.den tag des monats Septembris Anno domini 15c. im 47ten.

Jo. Friedrich der elder[2]) etc.
m. ppa. sst.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 22.

Justus Jonas an N. von Amsdorf.
(19. Octob. 1547.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 24b. Gerüchte über die Behandlung der Religionssache durch den Kaiser und die Anmutungen geistlicher und weltlicher Fürsten an denselben. Dat. Hildes. 4ta post Lucae 1547.

N. von Amsdorf an J. Jonas.
(Oct. 1547.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 25. Antwort auf den vorhergehenden Brief. Amsdorf macht Jonas heftige Vorwürfe, weil er Halle verlassen: „cum oves Hallenses dereliquisti et ab eis fugisti timens

---

1) Das gesperrt Gedruckte war chiffrirt.

2) Eine poetische Verherrlichung Johann Friedrichs von Sachsen findet sich im Cod. Dorpat. nr. 43 f. 89 mit der Aufschrift: „Von hertzog Hans Friedrich dem rechten churfursten, blut und stam zu Sachsen." Wimariae Anno 1548. 28. die Septembris.

mortem tanquam mercenarius, qui vitam suam non ponit pro ovibus Christi." — Eben seien Briefe gekommen, wornach der Kaiser die Religionsangelegenheiten in seiner Gewalt behalten wolle: „Quis jam resistet tanto tyranno? Quis ei contradicet? Nemo audet mutire. Jam actum est de Germania. Ipsa enim amissa libertate redacta est in perpetuam hispanicam servitutem. Deinde privata est eligendi potestate Caesarem. Nam nunquam audebunt eligere Caesarem, ubi nunc sunt electores imperii. Dat. Vinariae anno 1547 post Lucae."

N. von Amsdorf an Joh. Friedrich den Mittleren und Johann Wilhelm, Herzoge zu Sachsen.

(3. Decemb. 1547.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. 43 f. 29. Gutachtliche Aeusserungen Amsdorfs über Ehehändel. Dat. Weimar sonnabent nach Andreä 1547.

No. 46 (2. Jan. 1548).

Georg Major an Nicolaus von Amsdorf.

Reverendissimo in Christo domino, domino Nicolao episcopo Numburgensi, domino suo observando.

S. Decubui Wittembergae sub cura medicorum satis gravi et periculoso morbo epatis et stomachi per sex integras septimanas, quem morbum non aliqua intemperantia sed tantum ex ingenti moerore, quem cum ex publicis tum privatis meis et domesticis miseriis mihi accersivi. A vobis enim domum mense Septembri reversus, offendi filium meum Leonhartum jam quindecimum annum ingressum, qui propter praeclaram indolem d. Philippo Melanthoni et multis doctis viris charus erat, morsu canis graviter laesum [1]); inde venenum per totum corpus sparsum, et praesertim epar ita incensum est, ut nullo remedio vis morbi arceri potuerit. Septimo itaque die in assidua invocatione filii dei ex hac vita ad consortium caeleste et Christum evocatus est [2]). Qui dolor ad reliqua mala accedens ita me exercuit, ut pene absumpserit [3]). Posteaquam autem pristinas vires mihi benignus deus restituit, coactus sum redire ad ecclesiam meae curae commissam. Caeterum cum Wittebergae essem egi cum domino rectore [4]), domino Philippo et

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. VI, 777. Dazu p. 692. 673. Foerstemann l. l. p. 184: „Leonhardus Maior filius Rectoris" (18. Oct. 1540).

[2]) 17. Sept. 1547. Vgl. Melanchthons epitaphium Leonhardi Maioris im Corp. Ref. X, 597 no. 229.

[3]) „De valetudine tua illud dico: junge weiber machen schwache beine eim alden manne!" Amsdorf an Major (?) 20. Febr. 1548. Cod. chart. Dorp. n. 43 f. 39 b.

[4]) Caspar Cruciger. Vgl. Foerstemann l. c. p. 236.

caeteris dominis universitatis, ut vestrae excellentiae reditus colligerentur ab ipsorum dispensatore seu quaestore, id quod omnes benigne polliciti sunt et addiderunt, collectam pecuniam, si modo recipere velitis, omnem se vestrae excellentiae missuros, id quod vobis significandum duxi. Quare vestram excellentiam rogo, ut suam mentem de hac re significet, cui etiam me ac meos commendo. Deus conservet vestram excellentiam ecclesiae et nobis omnibus diu incolumem. Mersburgi altera post circumcisionis 1548.

Vestrae excellentiae deditissimus

Georgius Maior.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 30.

N. von Amsdorf an G. Major.

(8. Jan. 1548.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 30b. Beileidsbezeigung. — Würde man ihm seine Einkünfte auszahlen, so würde man sie einem Dürftigen auszahlen. 'Ego profecto non unum aureum, non grossum quidem per annum habeo. Aus Weimar. 8. Januarii 1548.

N. von Amsdorf an G. Major.

(8. Jan. 1548.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 31. Ueber den Augsburger Reichstag und seine furchtbaren Folgen. Amsdorf schüttet in ergreifenden Worten sein Herz aus über Deutschlands kirchliche und politische Lage. Dat. Wimariae 8. Januarii 1548.

No. 47 (11. Jan. 1548).

Georg Major an N. von Amsdorf.

Reverendissimo in Christo domino, domino Nicolao vero episcopo Numburgensi, domino et patrono suo observando.

S. Valde mihi grata fuit vestrae excellentiae consolatio in hoc meo gravissimo luctu et moerore meo, ac scio haec ideo fieri divinitus, ut fides nostra et pacientia probetur et exerceatur. Ac sane haec tempora satis multa, dura et tristia cum publica, tum privata afferunt exercitia. Quod si adhuc majora nobis sustinenda erunt, ut vestrae excellentiae literae et ipse rerum praesentium status nobis significare et portendere videtur, orandus est is, ut qui haec onera imponit, det quoque vires, ut haec ferre possimus. Quod ad reditus vestros attinet, curabo, ut, cum collecti fuerint per quaestorem universitatis, ad vos perferantur. Ego adhuc hic Mersburgi vere in exilio versor. Sum enim solus relicta uxore et liberis Wittenbergae. Spero autem me

brevi missionem impetraturum, deinde recta fortassis ad calendas Martii ad veterem sedem musarum Wittembergam me conferam, quam scholam et ecclesiam profecto propter multas et graves causas non puto deserendam, quamquam in his bellorum tumultibus et incendiis divinitus servatam existimo, ut inde sicuti antea propagetur vera doctrina Christi.

Legi gravissimam quaerelam vestram de oppressione Germaniae et labefactata authoritate septemvirorum electorum, penes quos antea imperii dignitas erat. Tales sunt vicissitudines rerum et imperiorum, et hanc cladem merita est patria nostra propter ingratitudinem erga lucem evangelii. Ego quoque quotidie ingemisco et exopto adventum magni dei et liberatoris nostri Jesu Christi, neque aliam spem et consolationem video, quam in ipsius glorioso adventu. D. Philippus scribit [1]), episcopum Tridentinum legatum imperatoris reversum a pontifice et afferre responsum, pontificem permissurum, ut habeatur concilium, sed ipsum velle eius esse gubernatorem sicuti antea. Sed agant isti, quidquid velint, nos servemus et propugnemus nostri concilii decreta, quae per filium dei, prophetas et apostolos aedita, et ipsorum sanguine sunt confirmata, propter quorum confessionem si etiam nobis sanguis noster auxilio dei effundendus est, quid nobis contingere beatius posset, quam esse in numero eorum, qui vitam suam pro nomine Christi profuderunt? Neminem certe in his regionibus audio, qui velit mutatam eam doctrinam, quae hactenus in ecclesiis nostris sonuit, sed eam adhuc omnes uno ore confitentur et perpetuo servatam cupiunt. Precabimur igitur patrem domini nostri Jhesu Christi, ut etiam in cruce et persecutione hunc constantem animum largiri et conservare velit. Neque unquam alios patres audiemus, quam eos ipsos, de quibus tu scribis, Christum nempe et apostolos ac prophetas, qui spiritu sancto gubernante ipsorum corda et linguam dei decreta nobis patefecerunt.

Cum haec scribo afferuntur literae, quae significant, sororem imperatoris d. Mariam et neptem ex sorore, conjugem electoris Pfaltzgravii venisse ad prandium ad illustrissimum principem nostrum electorem Augustae sua sponte, non vocatas, et illi attulisse euangelium ac laetissimum nuncium de ipsius liberatione, quae brevi futura sit. Quae si vera et ad vos allata sunt, valde miror, quod tam laeti nuncii nos non feceris participes. Qua de re si quid certi habetis, rogo ut nobis communicetis. Poterunt autem vestrae excellentiae literae Naumburgum ad M. Sebastianum Steudam [2]) missae, facile sine ullis sumptibus huc transmitti.

---

[1]) Dieser Brief ist leider nicht erhalten.

[2]) S. Steude, Prediger in Naumburg. Ein Brief Amsdorfs an ihn vom 29. Juli 1549 im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 189.

Precor autem dominum nostrum Jhesum Christum, ut vestram excellentiam ecclesiae suae et nobis omnibus diu servet incolumem.
Mersburgi, 11. Januarii 1548.
Vestrae excellentiae totus Georgius Maior.
Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 33b.

Melanchthon an Christ. von Carlowitz.

(28. April 1548.)

Corp. Ref. VII, 879 no. 4217. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 62.

Varianten: Principis electoris — amanter scripseris — adhortationem — quam ad — autem gratias — Nec tu — natura sint — Ego cum — personae suae — ita reliqua — modestis — Sed non — dices, verum — et, si — quasdam — exscripta complecterer — aliquas — eo mihi irascuntur — ut me adhortabantur — etsi mihi quaedam — deinceps tranquillitati — turbare — dolore quoque jam — gloriosum esse sibi — melioribus pastoribus — et precipuis et — videar esse — aut videar — adhibitus sum — preliari soleo quam duces nostri — 1548 Phil. Melanth.

Melanchthon an Joh. Stiegel.

(23. Mai 1548.)

Corp. Ref. VI, 915 no. 4246. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 48.

Varianten: Clarissimo viro — carissimo. — S. D. Cariss.

No. 48 (23. Mai 1548).

M. Ratzenberger an Melanchthon.

Philippo Melanthoni.

S. De laudibus excellentissimi domini doctoris Augustini [1]) praeceptoris mei colendissimi in Christo defuncti, ad p[raestantiam] v[estram] plura scribere supervacaneum esse videtur. Nam quid attinet dicere, quantus fuerit in re publica et domestica administranda, quantum polluerit consilio in omnibus rebus humanis, quantum etiam praecelluerit alios ingenii acumine, judicii dexteritate et facundia, quum eiusmodi illius virtutes omnes et ingenii dotes sint nobis perspectissimae et notissimae, tanquam veteris amici et affinis familiarissimi. Deploro igitur potius vobis-

---

[1]) Schurff † 9. Mai 1548. Vgl. Corp. Ref. VI, 902.

cum academiae et reipublicae vestrae literariae vices, quae non solum viri istius clarissimi obitu magno ornamento privata est, verum etiam columna. De calamitatibus publicis imminentibus et negotiis ecclesiasticis mihi parum constat, nisi quod praesagit animus, insignem fore in his regionibus mutationem, eamque non minus callidam quam perniciosam, quod ad publicum cultum divinum attinet. Nam privatim Christi oves solum pastoris sui vocem audient, ab hac ne latum, quod dicitur, digitum, imo ne latum pilum discedent, sed imitatores sui pastoris erunt. Non dubium est, revelationem Antichristi transiisse his proximis annis. Proinde de posterioribus temporibus has recentissimas prognosticationes spiritus a praecipuis huius revelationis instrumentis, reverendo scilicet patre d. Martino Luthero et d. Friderico Myconio acceptas, hisce literis imponere operae pretium existimavi. Perniciosa enim foret reipublicae christianae harum maximarum rerum oblivio [1]). Obsecro, ut hoc meum consilium et factum p[raestantia] v[estra] boni consulat, cui me commendo, quae felicissime valeat. Datae Northusiae 23. Maii anno domini 1548.

V. p.

deditissimus Matthias Ratzenberger, medicus.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 68.

No. 49 (1. Juli 1548).

Johann Agricola an Caspar Glatz.

Integerrimo atque doctissimo viro magna pietate et eruditione praedito d. Caspari Glatio, theologiae doctori et parocho in Orlamunda domino et amico veteri itaque fidissimo.

S. D. Quae sunt acta in comitiis Augustanis ex magna sui parte cognosces ex communi fratre nostro meo et tuo, quem bona fide ad me misisti. Atque utinam possem ad unam horam de his rebus, quibus et interfui et praefui, aliquando colloqui tecum [2]). Tum te liberarem omni metu, quem tibi et multis bonis

---

[1]) Vgl. Neudecker, Gesch. Ratzebergers über Luther und seine Zeit S. 210. — In einem Schreiben an Cruciger und Rorarius vom 9. August 1548 im cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 69—72 bemerkt Ratzenberger: „Ad haec, ne quid vos in gravi hac causa fugiat, subjiciam et sequentia, quae ea de re ad D. Philippum perscripsi, eum admonens modeste, antequam illa essent mihi comperta, sed ista in suis iteris silentio praeteriit." Der hier erwähnte Brief Melanchthons ist nicht erhalten.

[2]) Vgl. (B. Kordes) M. Johann Agricolas aus Eisleben Schriften, S. 350: „Letzlich als er von Augspurg wegreisete, schrieb er an D. Glatium, Prediger zu Orlamünda: ‚Non solum adfui compositioni, sed etiam praefui.'" Diese Phrase kann als Parallelstelle dienen zu Agri-

injiciunt vestri suspicione magis moti quam vero juditio. Ad summam. Caesar pro sua clementia congenita cupit cum conservatam tum propagatam hanc doctrinam, quam divinitus illustravit vir dei Lutherus, quam et vos et nos hac hora profitemur. Et qui aliud tibi confirmat, hic te celat de rebus maximis. Et ego possum tibi confirmare hoc Interim, ut vocant, conservari et sanari ecclesiam, et revocari jam ad veterem puritatem, modo adsit bonus monitor, qui haec sine dubio et suspitione judicare queat, quorum est magna paucitas. Vidi hodie duos de monte descendere et animus praesagiebat, te esse unum, neque me fefellit mea sententia. Duo articuli illi de utraque spetie et conjugio sacerdotum etiam ab episcopis desiderati sunt, ut libere permittantur, cuius exemplum possem tibi commonstrare si adesses. Mitto ad te literas senatus Nurenbergensis, hoc est, hominum piorum et prudenter has res judicantium, ut intelligas ab omnibus piis clementiam et pietatem atque consilium piissimi imperatoris probandum esse omnibus modis. *Τάχιστα.* Kalend. Julii. 1548.

Aquilam hominem alioqui durum et stoicum eo deduxi cum aliis multis in illa profectione, ut sint aequissimi Caesari, adeo etiam, ut in sananda ecclesia agant ei maximas gratias. Tantum scilicet valet bonus monitor in rebus maxime exulceratis.

T. Joannes Agricola
Islebius.

Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 55 b.

Vitus Theodorus an Melanchthon.

(6. Juli 1548.)

Corp. Ref. VII, 46 nr. 4288. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 74. Aufschrift: Domino Philippo Melanthoni M. Vitus Theodorus de Interim Caesaris et statu suae Norinbergensis ecclesiae aliarumque urbium sic scripsit.

Varianten: praeter omnium — oppidulis — sine ductore — 1548 Vitus Theodorus tuus.

H. Baumgartner an Melanchthon.

(7. Juli 1548.) [1]

Corp. Ref. VII, 47 no. 4289. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 74 b. Aufschrift: Ad eundem Philippum Hieronimi Baumgartneri senatoris Norinbergensis epistola. Die Reduction des Datums ergiebt nicht den 6., sondern den 7. Juli.

---

colas Notiz bei Brecher, Neue Beiträge, S. 327 (Zeitschr. f. d. hist. Theologie, Jahrg. 1872).

[1]) D. Andreae Osiandri epistola ad D. Joannem Pommeranum, gedruckt im Corp. Ref. VII, 47, findet sich in einer gleichzeitigen undatirten Abschrift im Cod. Dorpatens. nr. 43 f. 73. Wesentlichste Va-

No. 50 (11. Jul. 1548).

M. Butzer an Melanchthon. [1])

Clarissimo viro domino Philippo Melanthoni patrono et amico ac fratri colendissimo atque carissimo.

Ingentes agimus gratias vestrae caritati pro tam oportuno et necessario vestro officio. Ante mensem dominus Jacobus Sturmius huc scripserat, ut ad vos mitteremus consultum de vestra sententia, verum id securitas nostrorum hominum οἱ ἐν τῷ τέλει procrastinavit. Nos tamen culpandi sane, qui non id nostro sumptu fecimus, quo magis vobis debemus, qui isto beneficio praevenistis. Tabellario vestro sumptum nostri dederunt sex florenos, quibus ait se conductum, et unum adjecerunt honorarii vice. Responsum vestrum omnibus nostris cum senatoribus piis tum collegis perplacet, aguntque gratias deo, qui ecclesiae suae istos conservat spiritus, quem oramus omnes, ut vos servet diu. Mittimus invicem, et quae nostris responsa dedimus, praecipitata illa. Nam tempus brevissimum ad ea conscribenda datum nobis fuit, quo factum est, ut omnia nimium contraxerimus, ac quaedam ex meis responsis datis Augustae duobus electoribus [2]) in hunc librum transferre coacti sumus, quod eo fecimus securius, quod nostris minus esset periculi ab ista tam foeda libri cauda [3]). In caeteris quoque ad laicos nostrorum sensus respeximus, qui

---

rianten: Patre domini nostri Jhesu Christi — sumus — recepit — potestis — in conventu dedistis — aut sponte — molestum est — aliquando.

[1]) Das Schreiben Martin Butzers an Melanchthon vom 11. Januar 1549 (C. R. VII, 301 no. 4461) findet sich in einer gleichzeitigen Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 156. Varianten: aliquantulam — nunc adeo — Nos praeter — horribiles vastationes — crescens in dies nostrae ecclesiae periculum — coierit in die Stephani Lipsiae — respiravimus — Nam, nisi — vestrarum fortuna et vestra, quae licet, et quae scitis expeti a vobis, ut — parum earum poenarum — Iterum hoc anno fere — numero aut — fuerant literis vanissimi cuiusd. — recipiendi Interim — ex ditioribus — se civitati renunciat. — insani quidam — in nos proscript. — quo plus posse putant — horrendumque quam — sit passim — invocantes, verum habentur ὡς πρόβατα μὴ ἐξ ποιμένων — animo et — postulant reip. — ut ipsi quarundam suarum superstitionum restitutione contenti — permitterent parochiarum administrationem — curent — Inito autem hoc conatu, quid tentaturi sint nostri, novit dominus, hic ut corroboret — nobiscum orate — moeroribus conficiuntur — ulla restitutione impietatis — horrentque — volunt vetera — remitti — exorent — tentaverunt — turbantur omnia — plurimos parochos — et postularunt, ut et ipsi generali concilio futuro sese subjicerent — hi quidem viriliter — et christiane id agetur, se u. s. w. stark abweichend.

[2]) Randnote: Palatino, Marchioni.

[3]) Randnote: Foeda libri cauda, Interim scilicet de caeremoniis.

quae ad externam ecclesiae politiam pertinent, plus morari solent, quamquam id non deceat doctrina Christi tot annis imbutos.

Nos plurimum recreavit et aedificavit, quod vim justificationis et purae solidaeque invocationis totiusque regni Christi adseruistis tam plene, tam perspicue, tam efficaciter. Dominum Jesum oramus, ut diu vos ecclesiae suae servet. Rationem consilii vestri de articulis, cum praeteritis, tum ad privatas adsertiones rejectis probamus atque miramur, vos tanta potuisse uti libertate, idque ecclesiae Christi toto corde gratulamur. Nam inde conjicimus, animos vos sensisse vestrorum gubernatorum evangelio Christi adhuc satis parere. Quanquam autem agnoscam ex vestris scriptis omni modo inter vos constare de doctrinae Christi consensu, tamen cum advenisse videatur summum nostri ministerii tempus, decrevimus mittere ad vos carissimum collegam nostrum dominum doctorem Joannem Marpachium [1]), qui nostro nomine agat vobiscum de omnibus evangelicae doctrinae locis et de optima explicandi praecipua religionis nostrae dogmata ratione. Maxime ea de quibus nondum convenire inter omnes per omnia apparet. Optamus enim vobiscum gratificari Christum dominum nostrum prorsus eodem spiritu et ore et in ea evangelii aeternae salutis nostra confessione transire ad dominum, quam libeat posteris nostris etiam sanguine nostro, si ita placeat domino, obsignare et sancire. Porro cum nunc statuendum nostris sit de libro oblato, et multi servi mammonae suum negotium curent sedulo, periculosum esset illum non adesse parrochiae suae hoc tempore, eaque de causa differre eius profectionem ad vos cogimur. Quam primum autem poterit a suis tantillo tempore abesse, iter ad vos ingredietur. Horrenda certe dei judicia in Germaniam expectamus, quae doctrinam vitae sempiternae et fiduciam omnem filii dei abjicit, tam nihil adhuc pro nomine eius passa commutatque caelestem vivendi libertatem, cum flagitiosissimi Antichristi servitute tantum ventris et mammonae causa.

Quid non dedisset et effecisset dominus pro suis, si Augustani, si Ulmenses et caeteri praesidiis oppressi ita librum illum deprecati fuissent, ut Judaei apud Petronium deprecabantur [2]) admittere imaginem Caesaris, et caeteri ea constantia suam iterum adseruissent confessionem, qua eam initio eodem in loco fecerunt. Sed ita perstant apud dominum, qui doctrinam eius sine disciplina

---

[1]) Randnote: D. D. Joannes Marpachius. Hic fuit Wittenbergae apud Philippum paucis diebus ad principium Augusti, quid autem ibidem collatum et concordatum sit, ignoratur. Vgl. indessen Corp. Ref. VII, 97 sqq.

[2]) Randnote: Historia est sane memorabilis et lectu digna apud Josephum de bello Judaico lib. 2 ca. 9.

recipiunt, et sic in cultu perseverant Christi, qui adeo addicti sunt mammonae. Dominus respiciat suos.

Mitto vobis exemplum epistolae, quam postquam liber ille infelix ordinibus imperii imperatus fuit, ad electorem Brandeburg. misi et per dominum Jacobum Sturmium exhiberi curavi: praesente Jacobo fere totas [1]) legerat.

Cum interveniret dominus Hoffmannus, supremus regis Ferdinandi consiliarius, tum quidem promisit domino Jacobo se nacturum tantum otii et ubi literas perlegisset ipsum revocaturum ad se et de mea petitione cum eo acturum. Verum postea ne respicere quidem dominum Jacobum dignatus est, cum eum praeteriret, coepitque, ut multi testati sunt, dura contra me loqui. Ut igitur et vos cognoscatis, quomodo mecum actum sit Augustae, volui vobis harum literarum exemplum mittere, tamen ne frustra crabrones irritem contra communem causam, et ne videar adfectare, ut illum traducam, velim exemplum harum literarum intra vestras manus contineri.

Maluissem mittere omnia mea responsa et historiam actionum mearum earumque minarum, promissionum, adhortationum, qualibus erga me miserum usi sunt duo electores [2]), sed nunc describi non potuerunt. Gratia domino, qui me servavit in libera et verae doctrinae adsertione et falsae confutatione, in qua mihi adsentiebantur coram, Marchio et Islebius, et tantum de caeremoniis contendebant, sed eventus declaravit, quid sint et sentiant de Christo.

Mitto item vobis exemplum scripti imperatoris, quo liber ille imperii ordinibus propositus et imperatus est iis, qui contra papisticas abominationes in religione aliquid novaturi. Visum enim nobis est ex vestro responso, hoc scriptum vos non vidisse.

Mitto item libellum [3]), quem his nostris nundinis edidimus ad quoddam venenatum scriptum. Non fuit tempus articulis adjungere suas ἀντίθεσις et magistratus nunc valde cautus, ne irritet etc. noluit permittere, ut ageremus liberius. Ut autem res nostrae habent, arbitrati sunt restare vel haec quamvis mutila quam nihil edere. Epicureorum multi apud nos et servorum mammonae. Valde vos rogamus, ut precibus vestris nostram ec-

---

[1]) totam?

[2]) Randnote: Palatinus, Marchio.

[3]) „Ein Summarischer vergriff und Religion die man zu Strassburg hat nun in die XXVIII jar gelehret. Mit Einer antwort der Prediger daselbet auff ein Lesterschrifft, in deren sie des Münsterischen Geistes und Lehre, on einigen Schein der Warheit beschuldiget werden." S. Baum, Capito und Butzer, S. 607 nr. 85.

clesiam domino commendetis, in qua profecto plurimi sunt ad evangelion Christi pulcherrime animati etiam inter eos, *οἱ ἐν τῷ τέλει*. Tamen perquam dubia conjectatio est utris sententiis victuri sint. Lindavium exemplum utinam imitentur multi, siquidem, ut coeperunt, perstiterunt et perstituros confidimus. Constantienses in eadem sententia esse feruntur. Caeteri fuerunt Christiani. Halenses, ne Hispanos recipere cogerentur, librum receperunt.

Ubi autem non prodiderunt Brentium, quem jussi erant Augustae exhibere imperatori puniendum, propterea quod contra librum docuisset, nihilominus Hispanos [1]) ad eos venerunt. Nostra vicinia adhuc patitur Neapolitanos et Hispanos, qui ea libidine etiam in pueros atque ea violentia grassantur in omnes, adigentes verberibus homines, ut ipsis comparent, quae nusquam etiam possunt comparanda invenire, ut horrendum sit irae dei in nostros homines argumentum, eos non potius millies perire malle cum hoste quam ista perpeti. A puellis et mulieribus quam plurimis omnis pudor profligatur, quae honestiores sunt moerore conficiuntur. Sic punit hypocritas deus et tepidos cultores suos. Utinam his nos ad se flagellis compellat. Domine Jesu, fili aeterne dei, pastor bone, exere potentiam et adsere tibi gregem tuum, quem sanguine tuo redemisti.

Ubi lateat Brentius noster adhuc rescire non potuimus. Noricos pro anni spatio, quo libri religionem apud suos instituant, tantum tres menses impetrasse, existimo vos nosse. Dominus servet nobis aliquas reliquias, in quo optime valete.

(Ex Argentorato) [2]) 11. Julii anno 1548.

Vester Martinus Bucerus nomine collegarum suorum omnium, qui se et ecclesiam nostram vobis studiosissime commendat.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 150 b.

No. 51 (15. Juli 1548).

Hieronymus Baumgartner an Joh. Agricola.

Ad Eislebium.

S. P. Retulimus hodie ad senatum de iis, quae hoc biduo per te apud nos acta sunt. Quae quam grata fuerint nostris vel hinc conjicies, quod jussi sumus denuo et per literas pro hoc officio publico nomine tibi gratias agere simulque abs te flagitare,

---

[1]) Hispani?

[2]) Randnote.

ut quid apud vos ea de re, de qua nunc agitur, constitutum fuerit, quantum quidem fas est citra impudentiam postulare, primo quoque tempore nostris sumptibus ad nos perscribi cures. Etsi vero publicum mandatum, cuius exequendi sarcinam in me unum conjecerunt mei collegae, accuratam et meditatam orationem requirat, tamen veniam apud te impetrabit temporis angustia. Volui enim extrudi nuncium, priusquam longius a nobis abieris. Hodie in omnibus templis per ecclesiastas nostros, praecipue Osiandrum, Caesaris voluntas, clementia et consilium de pacanda ecclesia probata est incredibili totius populi applausu et gratulatione, cum antea longe aliud metuerit magna pars urbis. Haec nolebam te ignorare, quem feliciter ad suos reducat benignissimus pater coelestis. Illustrissimis tuis principibus omnia precor felicia, quibus me studiose commendabis atque valebis. Norimbergae 15. Julii 1548.

Hieronymus Baumgartner.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 56[b].

Melanchthon an V. Kortheim.

(21. Juli 1548.)

Corp. Ref. VII, 75 no. 4301. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 78. Aufschrift: Philippus Melanthon ad pastorem Lubecensem de non recipiendo libro Augustano, quem Interim vocant, 1548 post conventum Misnae habitum. Varianten: ecclesiarum, et — pellendi ac — deflexit — ac doctos — sejungamus — multis causis. Schlusssatz fehlt. Vale 1548 Philippus Melanthon.

Melanchthon an J. Jonas.

(9. Sept. 1548.)

Corp. Ref. VII, 137 no 4351. Gleichzeit. Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 101[b]. Varianten: viro et eruditione et virtute — respondemus omnibus debere pastores — ὁριστικῶς respondere — caeteris. Quid necesse — deo adjuvante — D. Melchioris — minime ludendum est — illud sophisma — hanc meam epistolam ei ostendi patior. Die Sätze fehlen bis Bene ac.

Veritas ad tumulum Lutheri.

(Sept. 1548.)

Cod. chart. bibl. Dorpatens. no. 43 f. 88 enthält die also überschriebenen drei griechischen und lateinischen Distichen des Stigelius mit dem Vermerk: „1548. 27. die Septemb. accepi.“ Ebenda f. 89[b] findet sich eine deutsche Paraphrase derselben, welche wohl von N. von Amsdorf herrührt und also lautet:

„Der warheyt oder glaubens klag, so bey D. Martinus Luther seliger gedechtnus grabe sitzt.

Ich klag mit betrübtem gwissen
Und hab für leid mein har zurissn.

Es thut mir weh im hertzen mein,
Das ich also sol verstossen sein,
Und durch der gotlosen gericht,
Der münch und pfaffen falsch gedicht,
Das unrecht und gwalt mit list geschmückt
Mich so jemmerlich unterdrückt,
Und mir sol fürgezogen werden
Hie in der welt reich auff erden.
Aber in dieser finstern zeit
Werden wir sulchs greulichn btrugs nit queit.
Es ist abe ein ander licht und leben,
Da ich gewiss werd oben schweben.
Hiemit seit, liebe kinder mein,
Bfohln des evangeli lichts hell schein,
Den ihr werdt noch hie auff erden
Erfarn, das mit euch wird bessr werdn,
Das bin ich sicher und gewis,
Wen ihr nort fest halt ans worts gbis.

Winariae Anno 1548. 28 die Septemb.

No. 52 ([Dec.] 1548).

N. von Amsdorf an Justus Menius.

Venerando et doctissimo viro d. Justo Menio, ecclesiae Gothensis superattendenti, amico ut fratri in domino charissimo.

S. De calamitate nostri principis non soleo quidquam dicere vel scribere, renovantur enim semper animi dolores, quoties cogito perfidam illam proditionem, qua sola in hanc miseriam conjectus est princeps optimus, non potentia Caesaris.

Vidi enim omnes eius milites et equites, ut satis mirari non possum [1]) nostrorum perfidiam, fugam et infantiam. Dominus reddat illis proditoribus sua merita, id quod fiet certissime suo tempore. Ipsi Hispani et Itali clamant, praedicant et cantant hanc proditionem, cum tamen sint hostes nostri, laudant supra modum nostrum principem. Vituperant Mauritium pessime et foedissime. Cum nostrum principem inspiciunt, solent Hispani dicere: o! crassum corpus, excelsus animus, Mauritius schelm, schelm [2]). De dolore juniorum principum nihil scio, nec unquam vel signum moeroris in illis vidi vel audivi, ut illorum lapideum, imo cor adamantinum satis mirari non possum [3]). Domina vero

---

1) sic!

2) M. Joan. Stolsius in Mauritium Ducem Saxoniae. Cod. Dorpat. nr. 43 f. 41 b: Utque dies Veneris Judę pro crimine nummos, Quos dedit, eripuit: Sic tibi Maure cave. — Ebendas. f. 41: In Franciscum Kramm Sagensem, rabulam et Mauritii historicum eximium epigramma per Joannem Stolsium M. Vgl. Neudecker, Ratzeberger, S. 151. Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 167. Album acad. Vit., p. 141.

3) sic!

dolore animi pene consumpta est et extincta. Consolantur tamen eam Hispani bonis verbis, quae huc perscribuntur, quibus nostro principi optima promittunt, sed illorum verbis nihil credo. Exitus enim in proximis comitiis seu conventu [1]) Augustae nobis ostendet veritatem et omnia probabit. Timeo enim [2]) valde, quod optimum principem in manus papae tradet Caesar. Nam monachi sic instant, sic urgent, ut Caesar recusare non audeat, etiam si velit, propter mandatum papae. Deus misereatur nostri. Amen.

De ordinatione ministrorum Christi nihil statutum et ordinatum est. Quare penitus ignoro quonam mitti debeant. Quid etiam dux Mauritius cum suo Wittenberga facere velit, nondum scimus. Comitia Lipsensia eius animum jam declarabunt. Vocant enim pastores quoque ad ipsa comitia. Si visum tibi fuerit libens ordinabo eum, si quem habes ordinandum. Vinariae 1548.

Nicolaus Amsdorf.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 18b.

No. 53 (1. Jan. 1549).

Hieron. Besold an Melanchthon.

Clarissimo viro domino Philippo Melanthoni praeceptori suo observando.

S. Precor deum aeternum patrem liberatoris nostri Jhesu Christi, ut veniens annus tranquillus, faustus ac felix sit ecclesiae et reipublicae, tibi et familiae tuae. Postquam legi epistolam tuam [3]), quam avide expectaveram, acquievit paululum animus meus variis curis distractus, non tam propter soceri [4]) discessum, quam ob difficultatem muneris, quod denuo subeundum erat jussu eorum qui praesunt. Neque vero otii aut tranquillitatis studio, nec metu periculi de abdicando munere docendi cogitaveram, sed ut serio testarer, me abhorrere a consiliis perniciosis ecclesiae et sanae doctrinae, cum nostris admonitionibus nullus unquam locus fuerit. Nec adhuc finis est cumulandarum ceremoniarum. Jam deliberari audio, qua ratione singulis diebus duae missae celebrentur juxta statutum libri Augustani. Cum autem populus propter variam rituum mutationem defugiat communionem, quod hisce feriis magno dolore vidimus, decurretur eo, ut ex ministris tertius sumat corpus et sanguinem domini, ut retineatur apparatus et simulatio missae papisticae, aut ut ipsi volunt, utriusque

---

[1]) seu conventu nachträgliche Einschaltung.
[2]) autem darüber geschrieben.
[3]) Vgl. Corp. Ref. VII, 229 nr. 4418.
[4]) Osiander.

speciei usus. Nec volunt legi canonem, tametsi librum aperiunt et proponunt, sed eius vice murmurare alias preces iubent. Hac simulatione delectari eos ex sermonibus quorundam intellexi et habent ad eam rem magistrum improbum Islebium. Ego vero impiam et non ferendam puto, neque enim *σύναξις* aut *κοινωνία* est, cum unus aliquis, non sponte sed jussu aliorum et precio conductus utitur sanctissima coena. Quodsi invehetur in nostram ecclesiam, non video, quomodo dissimulari a concionatoribus possit, imo justam causam puto cedendi, ne illa prophanatione et alienis delictis polluamur, nisi forte ipsi nos ejiciant, cum non toleraturi sint haud dubie aliquam quantumvis moderatam repraehensionem. Quaeso autem, ut et tuam sententiam significes [1]. Nihil enim temere acturi sumus, et quoad salva conscientia inservire ecclesiae poterimus nec periculum nec molestiam ullam defugiemus. Literas d. Pomerani et tuas ad socerum misi. Optarem sane et ego, si qui erunt istic coetus discentium vobis eum adjungi. Familia adhuc nobiscum est, mansura ad aestatem usque. Bene et feliciter vale praeceptor carissime. Calendis Januarii 1549.

Hieronymus Besolt.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 109[b].

Melanchthon an die fränkischen Prediger.

(20. Jan. 1549.)

Corp. Ref. VII, 140 no. 4355. Bindseil, Melanchthonis epistolae druckt S. 289 dieses Schreiben, als im Corp. Ref. fehlend, abermals ab. Das richtige Datum weist Ranke nach. S. Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation V, 59 Anm. 1. Aufl. 4: „20. Jan. 1549."

Melanchthons Schreiben vom 29. Jan. 1549.

Corp. Ref. VII, 321 no. 4476. Bindseil druckt S. 300 dieses Schreiben, als im Corp. Ref. fehlend, abermals ab. Gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatens. nr. 43 f. 180 mit der Aufschrift Iudicium Philippi Melan. de mutatione ceremoniarum und dem Schluss: 1549.

No. 54 (24. Febr. 1549).

Melanchthon an Christoph Lasius.

Reverendo viro eruditione et virtute praestanti domino Chri-

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. 312 nr. 4466, wo Melanchthon an Vitus Theodorus schreibt: „misi pagellas Hieronymo Besoldo, quas legito. 20. Jan. 1549."

stophero Lasio, fideli pastori ecclesiae dei in oppido σπονδῇ, amico suo charissimo [1]).

S. D. Venerande vir et amice charissime. Oro filium dei, dominum nostrum Jesum Christum, crucifixum pro nobis et resuscitatum, sedentem ad dexteram aeterni patris, ut det dona hominibus ac regat evangelii ministros consilio.

Fuit nobiscum pastor ecclesiae Brandenburgensis, Sigefridus, qui exposuit historiam conventus vestri. Recte factum est, quod diserte protestati estis, vos non adsentiri libro Augustano. Nam etiamsi illa altera ordinatio, quae fuit addita, reciperetur, et mansuri essetis in ecclesiis vestris, tamen non potest approbari liber Augustanus. Nunc de altera parte dicam. Multa dici possunt contra jocularium rituum instaurationem, sed cum non oriatur a nobis, et sit tanta in potentibus pertinacia, ut velint imponere talem servitutem ecclesiis, ego do hoc consilium, ne deserantur ecclesiae, ut fit ad Rhenum et alibi, ubi jam aut prorsus solitudo est in templis, aut lupi in eis grassantur. Tulimus et antea regna et clamores indoctorum, nunc feramus sapienter hanc novam servitutem, si tamen absit impietas. Maxima mihi certamina de canone fuerunt, et deo gratias ago, si obtineo, ne imperent illa impia pastoribus. Si de adiaphoris etiam vehementer contenderem, prorsus nulla de re audiremur. Jam hic expecto Snepium et Bucerum. Nam et tua patria decretum fecit, ut restituantur ecclesiae ad normam libri Augustani. O rem miseram, quoties, quam paucis annis mutatae sunt in tua patria ecclesiae. Ideo si potes manere, non temere discedas. Joculares illae caeremoniae administrari per diaconum possent. Jam rescribo Bucero [2]). Bene vale et rursus scribito quam primum.

Die Matthiae 1549.

Philippus Melanthon.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 155.

---

1) Vgl. Corp. Ref. VII, 341 nr. 4495. Im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 findet sich fol. 162—169 M. Christophori Lasii pastoris Spandoviensis disputatio ad Philippum Melanthonem. Ab adiaphoris. Der epilogus auf f. 168[b] lautet also: Habes, vir clarissime, praeceptor charissime, deliberationem in utramque partem scriptam. Nunc tuum erit pronunciare, quid debeamus sequi. Me deterret unum, quod in initio ac fine declarationis mentio fit libri Augustani, ad quem princeps nos revocat. Sed tuum judicium expectandum. Bene et feliciter vale. Christopherus Lasius, pastor ecclesiae Spandoviensis, tui amantissimus. Ueber Lasius vgl. Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theol. Sachen. Jahrg. 1723. S. 538 ff. [B. Kordes] M. Johann Agricola's aus Eisleben Schriften, S. 377 f.

2) Vgl. Corp. Ref. VII, 342 nr. 4496.

No. 55 (4. März 1549).

Johann Brenz an Erasmus Alber.

Reverendo viro domino doctori Erasmo Albero Magdenburgi fratri suo in Christo amicissimo.

S. in Christo. Speravi futurum, ut hoc vere susciperem ad vos in Saxoniam profectionem et declarem voluntatem animi mei erga *παρθενοπολίτας*. Sed ita detineor ab iis, qui hactenus mihi Abdiae loco fuerunt, ut non nisi summa ingratitudinis infamia me ab eis avellere possem. Quare peto, ut amici officio fungaris et me apud reverendos et optimos viros, ministros ecclesiae Parthenopolitanae diligenter excuses. Collegium eorum et contubernium fuisset mihi gratissimum, sed necessitati parendum est. Non licet quidem mihi in his regionibus publico ministerio in ecclesia fungi, quod nec velim, nec possim, nec debeam *τὸ μεταξὺ* approbare. Non deero tamen, divina clementia adjutus, ecclesiae, multis aliis officiis. Et qui me detinent, utuntur mea opera privatim ad ecclesiae profectum ac omnino sperant, dominum respecturum vel tandem gemitus et ejulatus ecclesiae suae, et meliora tempora secutura. Halae, etsi sacrifex quidam extremae notae missas facit, tamen retinetur adhuc ibi puritas piae doctrinae. Isenmannus noster haeret illic, sed nullo publico ministerio fungens. Michael Gretterus post discessum ex Hala administravit hactenus ecclesiam in ducatu Wirtenbergensi. Coccyus secessit ad Oringam, ubi agit ludimagistrum sed usque ad aras. In ducatu Wirtenbergensi missatur quidem, sed hoc agitur praecipue, ut vere pia doctrina, quoquo modo fieri potest, retineatur. In his regionibus spargitur, bellum adversus Gallos hoc anno suscipiendum, et vidi ipse milites ad Galliam properare. Quodsi fieret, fortassis tranquillior fieret ecclesia. Nos precamur pacem, eam videlicet, quae non sit fraudi ecclesiae. Conferamus igitur nostras preces, ut deus nos ex his aerumnis liberet. Bene ac feliciter vale. Die 4. Martii. Anno 1549.

Jo. Brentius tuus [1]).

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 176ᵇ.

---

[1]) Im Cod. chart. bibl. Dorpat. nr. 43 f. 103 findet sich das Schreiben von Johann Brenz an Erasmus Alber in Magdeburg vom 5. December 1548 in lateinischer Sprache, welches Pressel, Anecdota Brentiana p. 288, verdeutscht wiedergiebt. In demselben Codex f. 140 steht der im Corp. Ref. VII, 289 nr. 4452 abgedruckte Brief des Brenz mit der Randnote: Alii dicunt Philippo, alii Isemanno haec scripta esse. Varianten: solicitudines. Laudo — fieri satis possit — posse aliquo modo — Caesariano — servire queas — illis periculis — urgeat Caesar — declarationem, quae — an ea sit — eam spargunt — etiam est — piis, sed — pugnet — verbo dei — qui potest — id fieri potest sine — in-

No. 56 (10. Apr. 1549).

Hieronymus Baumgartner an Melanchthon.

Epistola Hieronymi Baumgartneri senatoris Noribergensis ad Philippum Melanthonem de obitu M. Viti Theodori [1]).

S. D. Nescio quae sit mea infelicitas, ut quoties ad te scribo, toties novum argumentum se offerat quaerimoniarum. Vix lenierat ὁ χρόνος dolorem, quem ex obitu Crucigeri conceperam et ecce Vitus noster, ut tum ipse arbitrabatur, brevi moriturus, me vocat mihique commendat suam familiam, idque die annunciationis [2]). Ab eo periculo cum non nihil convaluisset, ita ut spem longioris vitae praeberet aliquam, cum praeter vulgatos et pene adsuetos dolores calculi et podagrae nihil aliud sentiret incommodi suaeque familiae ad mensam adsideret, sensit lassitudinem jussitque se in lectulum reponi tanquam interquieturus paulisper. Post horas duas aut paulo amplius cum adsideret uxor cum sorore atque aliis, edito uno atque altero roncho, in alterum latus quodam cum impetu se conjicit atque mox expirat tacitus atque immotus. Uxoris soror animadverso insolito motu corporis (nam antea ne digitum quidem levare poterat) atque sonoro roncho perterrita, arreptam candelam in faciem infert atque nomine compellat, videtque jam mortuum. Facile conjicies qui luctus, qui ejulatus et quantum lachrymarum ibi subortum sit. Elatus est postridie tam celebri et frequenti comitatu omnis generis hominum, quam vix unquam conspectum est.

Ego vero, etsi valde doleo, tales viros nobis eripi, qualis fuit Cruciger et ipse, quae res ruinam ecclesiae minari videtur, tam [3]) ei non possum non gratulari tam placidam ex hac vita emigrationem, ut vere videatur mortem non gustasse, sed uno momento per mortem in vitam perrupisse. Cum die annunciationis ipsi, ut sibi videbatur, mox exhalaturo animam adsiderem, prae caeteris, quae mandabat, severissime rogabat, ut cum mortuus esset ad te scriberem, se in confessione et vera invocatione filii dei ex hac vita emigrasse atque in extremo odio τῆς βίβλου σεβαστικῆς, mihique, ut idem largiretur dominus, cum lachrymis orabat atque osculata dextra, quam ut ad os ipsi admoverem rogabat, dimisit. Unica haec vox erat, quam subinde repetebat: O Jesu

---

terimistas — ceremonias. Sed — quam contumelia — et quid inde — Vides quam — gravissima — ii habent ductorem et qui — respiciat ecclesia — Et haec — tibi N. meam — curae sunt — Feliciter et bene.

[1]) Vgl. Melanchthons Antwort vom 9. Mai 1549 im Corp. Ref. VII, 401 nr. 4527. Dazu nr. 4542.

[2]) Montag, 25. März 1549.

[3]) tamen?

Christe fili dei miserere mei. Cum inter caeteros sermones iuberem sperare tantum vitae, quantum satis esset disponendae domui, erat enim et spiritus et vox robustior quam morientis esse solet, respondit: Quid sperem aut optem amplius, cum hoc corpus ita mortificarit dominus, ut ne unum quidem membrum integrum supersit. O quam libens morior, vix unquam ad moriendum futurus paratior. Uxor honestissima femina moerore jam pene consumitur, tametsi non defutura sint piorum hominum praesidia, neque usque adeo egena sit, sed vestris literis, si confirmata fuerit, haud dubie magnam doloris partem ponet. Vale 10. Aprilis anno 1549. Norinbergae.

Hieronymus Baumgartner.

Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 43 f. 175.

Melanchthon an die Prediger zu Strassburg.

(24. Apr. 1551.)

Corp. Ref. VII, 767 no. 4881. Deutsch im Strassburger Stadtarchiv mit dem Vermerk: „ist aus dem latein in deutsch transferiret." S. Acta belgd das gehalten Concil zu Triendt Anno 1552. Heft in 4°. Strassburger Stadtarchiv.

Melanchthon an Christian von Dänemark.

(5. Oct. 1551.)

Corp. Ref. VII, 841 no. 4962. Original im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 42 f. 5. Verbesserungen: grossmechtigen — Gotthen — hertzogen zu Sleswick und Holsten — leichtlich zu erkleren sein — Octobris — Ewr koniglichen Maiestet untertheanigster —

Die Beilage findet sich nicht vor. Unter der Adresse steht die Archivnote: „philippus product. Drottningburg, den 26. Novemb. Anno 51."

Melanchthon an Markgraf Johann von Brandenburg.

(6. Jan. 1552.)

Weder im Corp. Ref. noch bei Bindseil. S. den Abdruck bei Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. VI, 301. Aufl. 4.

Melanchthon an Christian von Dänemark.

(8. Mai 1553.)

Corp. Ref. VIII, 84 no. 5385. Original im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 42 f. 7. Verbesserungen: Gotthen — hertzogen zu Sleswik und Holsten — meinem gnedigsten — vom verbott — stelle doch dises —

Die Beilage ist ebenfalls von Melanchthon selbst geschrieben. Die Ueberschrift lautet: „Bedenken vom verbot und straff des wuchers" — ist zwischen — das mann wiss, das — nicht vom seinen — als in weltlichen — gebraucht würde — ernstlich — offentlichem erger-

nus — in kheinen weg — so wolle K. M. — wolle yhr K. M. — wollen grössern wucher geben — yhr K. M. auch Executio — selige Regiment.

Zu dem Bedenken (Corp. Ref. a. a. O. S. 87 Z. 9—11) fügte Melanchthon noch die Randnote: „haec possunt circumspecte dici, ne pariant deinde novas contentiones."

Bedenken Melanchthons und Bugenhagens.

(1555.)

Corp. Ref. VIII, 477 no 5779. Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis nr. 42 f. 21. Varianten stimmen überein mit dem Abdruck in der Hallischen Bibliothek, soweit dort nicht offenbare Lesefehler vorliegen.

Zeugnis Melanchthons.

(23. Febr. 1560.)

Corp. Ref. IX, 1058 no. 6938. Morgenstern veröffentlichte nicht das Autograph Melanchthons, sondern eine gleichzeitige Abschrift im Cod. chart. bibl. Dorpatensis no. 42 f. 39 und 40. Aufschrift auf dem ersten Blatte (f. 39): „M. Wenceslai Michalowicii Heniochi moderatoris Collegii Lidomericensis commendatio D. Ph. M." Lies: Wenceslaus Formanek [1]).

3.

Zu der Geschichte fürstlicher Conversionen.

Von

Arnold Schaefer

in Bonn.

Unter den Protestanten machte es einen schmerzlichen Eindruck, dass um die Mitte des vorigen Jahrhunderts auch die letzte Linie des pfälzischen Hauses den evangelischen Glauben

[1]) Foerstemann, Album, p. 324: „Wenceslaus Vormanigk liternoracensis" (16. Jan. 1557).

abschwur und zu der römischen Kirche übertrat. Die Folgen dieser Conversion reichen bis in die Gegenwart, da eben diese jüngste Linie der Wittelsbacher zur Nachfolge in Bayern und Kurpfalz gelangte. Sie ist die jetzige königlich bayerische. Umsomehr wird es sich der Mühe lohnen, auf die neuerdings ans Licht getretenen Mitteilungen über die Conversion des letzten evangelischen Pfalzgrafen von Zweibrücken hinzuweisen.

Christian III. Pfalzgraf von Zweibrücken hinterliess bei seinem Ableben 1735 aus der Ehe mit Caroline von Nassau-Saarbrücken zwei unmündige Söhne Christian IV. und Friedrich. Von diesen vermählte sich der jüngere am 6. Mai 1746 mit der Pfalzgräfin Franziska Dorothea von Sulzbach und trat am 8. December zur römischen Kirche über, eine Conversion, welche durch den Jesuiten P. Seedorf, Beichtvater der Kurfürsten von der Pfalz, vermittelt wurde. (Vgl. Räss, Die Convertiten X, 1 ff.) Im Jahre 1751 ward Friedrich von Pabst Benedict XIV. zu Rom gefirmelt und erhielt bei dieser Gelegenheit noch den Namen Michael. Die französischen Dienste, in denen er bis zum Range eines Generallieutenants emporgestiegen war, vertauschte Friedrich mit den österreichischen, ward 1758 zum kaiserlichen Feldmarschall ernannt und befehligte bis zum Ende des Feldzuges von 1760 die Reichsarmee gegen Friedrich den Grossen. Seine Gemahlin hatte ihm mehrere Kinder geboren, von denen Karl von 1775 bis 1795 als Pfalzgraf regierte; Maximilian, 1795 Pfalzgraf, beerbte 1799 das kurpfälzische und kurbayerische Haus und nahm 1805 den Titel eines Königs von Bayern an.

Während der Abwesenheit Friedrichs führte dessen Gemahlin einen so anstössigen Lebenswandel, dass dieser sie im April 1760 in ein Kloster zu Metz abführen liess; im November 1761 ward sie von dort nach der Abtei Bonnevoye im Luxemburgischen gebracht und verblieb allda auch nachdem ihr Gemahl 1767 gestorben war. Sie selbst starb erst 1794. (Vgl. Räss a. a. O. S. 97 ff.)

Friedrichs älterer Bruder, Christian IV., lebte häufig in Paris, wo er ein Palais besass, und verkehrte am Hofe Ludwigs XV., wie mit dem Könige, so mit der Pompadour, dem Prinzen Soubise und anderen Günstlingen. Er heiratete eine Tänzerin, Gräfin von Forbach benannt, welche ihm mehrere Kinder gebar: seine Nachkommen waren die Freiherren von Zweybrücken. Christian IV. teilte die geistigen Interessen seiner Zeit: er erwies sich als ein aufgeklärter und für das Wohl seines Landes tätiger Fürst, der seine Untertanen in Frieden und gerecht regierte. Namentlich wird seine Fürsorge für das Schulwesen gerühmt, das Gymnasium zu Zweibrücken verdankte ihm seine Blüte; die

Bipontiner Ausgaben der Classiker wurden von ihm gefördert und unterstützt.

Was bewog diesen Fürsten den evangelischen Glauben abzuschwören? Die katholischen Berichte gehen über seine Beweggründe mit Stillschweigen hinweg (vgl. Räss a. a. O. S. 217 f.). Einem holländischen Berichte verdanken wir die Mitteilung, dass der französische Hof dem Kurfürsten von der Pfalz erklären liess: le Duc des Deux Ponts s'est fait Catholique pour faire plaisir au Roi (Th. Hartwig, Der Uebertritt des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel. 1870. S. 198, 2). Einen tieferen Einblick gewährte der jüngst von Ph. A. F. Walther herausgegebene Briefwechsel der „Grossen Landgräfin" Caroline von Hessen (Wien 1877), der älteren Schwester Christians.

Caroline war der protestantischen Kirche aufrichtig zugetan, wie sie dies mit besonderer Wärme in ihren Briefen an ihre Freundin von Zuckmantel, Nonne zu Strassburg, bekannt hat, insbesondere 1753 Sept. 19 (toute protestante que je suis II, 294) und in dem köstlichen Briefe vom 21. März 1754 (II, 296 f.) Daher war sie peinlich betroffen von dem Uebertritte des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel, sie fragte bei ihrem Schwiegervater, dem regierenden Landgrafen zu Darmstadt Ludwig VIII. an, was ihn nur dazu vermocht haben möge; ob die Kinder seinem Beispiele folgen müssten oder ob man sie nicht davor bewahren könne (II, 138 vom 17. November 1754). Um so tiefer ergriff sie gleich die erste Nachricht von der Conversion ihres Bruders Christian. Sie las davon in einer Zeitung und schrieb (Prenzlau, den 1. Juni 1755) ihrer vertrauten Freundin, der Prinzessin Amalie von Preussen: „Ehrgeizig, wie ich meinen Bruder kenne — aber nein, ich kann ihn eines solchen Schrittes nicht fähig halten. Ich liebe ihn mit Leidenschaft, ich achte ihn, und das vermöchte ich nicht mehr. Ach Gott! welch schreckliche Lage für eine Schwester, welche diesen Bruder vergöttert; meine Mutter würde ein solches Ereignis nicht überleben und für mein Geburtsland würde ich schaudern." (I, 180.)

Damals war der Pfalzgraf insgeheim übergetreten: öffentlich sich zur katholischen Kirche zu bekennen entschloss er sich erst 1758. Im Januar dieses Jahres zog er seine Schwester ins Geheimnis (votre funeste secret) und bat sie, es der Mutter zu eröffnen, welche noch keine Ahnung davon hatte. „Ich erwidere nicht", schreibt ihm hierauf die Prinzessin am 17. Januar 1758 (II, 417 ff.), „auf die Gründe, welche Euch zu dem Religionswechsel gebracht haben; ich kenne Euch als einen zu überlegenen Geist, mein teurer Bruder, um ihn der Ueberzeugung zuzuschreiben, und ich schätze Euch zu sehr, um anzunehmen, dass Schwäche und Leichtsinn daran Teil gehabt haben: die Sache

ist geschehen, sagt Ihr, bereits vor drei Jahren, so wie sie jetzt steht. Ihr werdet Euch alles gesagt haben, was davon zu sagen ist, und Ihr müsst über Euer Ziel Euch klar geworden sein. Ihr habt zu viel Gefühl, um je die Religion Eurer Vorfahren zu verfolgen, und ich habe darüber keine Unruhe, aber ich wage nicht, an meine Mutter zu denken, ich schaudere, ich zittere." Sie fragt, ob es nicht möglich sei, der Mutter zu Liebe seine Conversion auch ferner geheim zu halten; wenigstens bittet sie zu gestatten, sie nach und nach vorzubereiten und erst nach seinem angekündigten Besuche, um ihre Freude nicht zu vergellen, wenn er dann nach Paris abgereist sei, ihr die ganze Wahrheit zu sagen. Sie schliesst mit einer Hindeutung auf die protestantischen Mächte, namentlich auf Preussen: „Soll ich noch ein Wort hinzufügen? Eure Erklärung wird aus politischen Rücksichten erfolgen. Seid Ihr des Gelingens Eurer neuen Pläne unabhängig von dem Hausvertrage sicher? Prüfet wohl, mein teurer Bruder, die Unterstützung welcher Mächte Euch für deren Gelingen am nützlichsten sein wird. Alles ist gesagt."

Pfalzgraf Christian kam am 14. Februar nach Buchsweiler, dem Wohnsitze Carolinens, bei der sich damals die Mutter aufhielt, und begab sich von dort am 16. Februar nach Paris, um in der katholischen Kirche zu communiciren. Wenige Stunden nach seiner Abreise drang die verwittwete Pfalzgräfin in ihre Tochter, ihr nichts zu verhehlen, und vernahm die Botschaft, welche sie aufs tiefste erschütterte. Caroline schreibt davon der Prinzessin Amalie am 19. Februar (I, 243; vgl. den Brief an ihren Gemahl vom 17. Februar II, 41) und fügt hinzu: „Ich hatte am Vorabend dieses grausamen Donnerstags eine Unterredung mit meinem Bruder, als alle Leute sich zurückgezogen hatten; auch sie war eine rührende Scene. . . . Mein Bruder ist seit langer Zeit ohne Religion und glaubt absolut nichts als ein höchstes Wesen, welches sich sehr wenig um die Welt und ihre Bewohner bekümmert. Er behauptet, dass die zu erneuernden Hausverträge ihn gezwungen haben, einen Namen anstatt eines andern anzunehmen (prendre un nom au lieu d'un autre) und dass er dies verhehlt hat, um Zeit zu haben, meiner Mutter zu beweisen, dass seine Zärtlichkeit für sie darum sich nicht vermindere und dass seine protestantischen Untertanen keine Gefahr laufen würden, wie er sie auch in der Tat seitdem bei allen Gelegenheiten begünstigt hat. Ich entschuldige ihn gegen niemand, nein, Prinzessin, dieser Schritt scheint mir in den Augen verständiger Leute so übel ausgedacht, dass ich in Verzweiflung bin. . ."

Diese Briefe bestätigen, dass rein äusserliche Erwägungen den Pfalzgrafen Christian IV. zum Uebertritt in die römische

Kirche bestimmten. Was er sich dabei vorspiegelte, als er den Wünschen Ludwigs XV. und den Vorstellungen der anderen wittelsbachischen Höfe sich fügte, ist nicht eingetreten. Das Haus Pfalz-Zweibrücken verdankt die Aufrechthaltung seines Anrechts an die Kurpfalz und Bayern keinem der katholischen Höfe, um deren Gunst es geworben hatte: ohne das Einschreiten Friedrichs des Grossen von Preussen wären schon 1778 und wiederum 1785 die Anschläge Josephs II. auf die Aneignung wittelsbachischer Erblande zum Ziele gelangt.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Der kirchliche Standpunkt Hegesipps.

Von

K. F. Nösgen,

Pfarrer in Klein-Furra.

Die von Eusebius wörtlich angeführten und ausdrücklich als solche bezeichneten Bruchstücke einer Schrift Hegesipps, welche von diesem selber „ὑπομνήματα“ benannt war, enthalten zwar nur Mitteilungen von geringer Bedeutung für unsere Kenntnis seiner Zeit. Wichtiger werden dieselben aber, sobald wir sie als Documente für die kirchliche Stellung dieses Zeugen aus einer wenig productiven Periode der christlichen Kirche ins Auge fassen. Denn an dem Für und Wider, welches Hegesipp, der selbst von Eusebius H. e. II, 23, 3 noch der πρώτη τῶν ἀποστόλων διαδοχή zugerechnet, von Stephanus Gobarus gar noch als ein Mann der apostolischen Zeit bezeichnet ward [1]), zu ergreifen sich veranlasst fand, werden die die damaligen Christen treibenden und bewegenden Kräfte und die die Kirche jener Zeit regierenden Ideen erkennbar. Die bekannte Behauptung der Tübinger Schule: dieser dem Verfasser der Apostelgeschichte der Zeit nach am nächsten stehende Kirchenhistoriker sei ein Hauptzeuge für das bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts reichende Vorwiegen einer paulusfeindlichen, judenchristlichen Richtung innerhalb der christlichen Kirche, hat an Dr. Hilgenfeld [2]) von neuem einen eifrigen Vertreter gefunden. Seine Beweis-

1) Bei Phot. cod. 232, p. 288.

2) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XIX (1876), 2. Heft, S. 170 ff., vgl. auch Histor.-krit. Einleitung ins Neue Testament, S. 65 f.

führung gewinnt sich indessen von vornherein dadurch geringes Zutrauen, dass sie zunächst auf sehr disputable und nicht einmal klar dargelegte Vermutungen hin die ursprüngliche Reihenfolge der Fragmente feststellt, um dann diese nebst den ohne Rücksicht auf die gegenseitige Beziehung der Bruchstücke gepressten Buchstaben derselben zum Beweise der Parteistellung des Hegesipp zu erheben. Die richtige Auffassung und Deutung der einzelnen Aeusserungen desselben wird hingegen vielmehr allein durch Berücksichtigung der allgemeinen Gesichtspunkte ihres Autors und seiner Stellung zu seinen Quellen, soweit beides erkenn- und nachweisbar, genommen werden können.

Ueber das Zeitalter des Hegesipp kann kein Streit sein. Seine Wirksamkeit muss in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gefallen sein. Nach dem einhelligen Zeugnis der alten Kirche hat Hegesipp mit keinem der Apostel gleichzeitig gelebt und noch weniger mit einem derselben in persönlichem Verkehr gestanden. Er gehört unter das dritte, den Apostelschülern sich zeitlich eng anschliessende Geschlecht und ist nach der Angabe des Chronikon Paschale, p. 100 erst unter dem Kaiser Commodus (180—192) gestorben. Demnach kann selbst seine Geburt erst in den Beginn des zweiten Säculums gefallen sein. Freilich wird man mit der Ansetzung seines Geburtsjahres nicht weiter herabgehen dürfen als bis zum Jahre 110. Denn nicht nur spricht Hegesipp [1]) von den durch Hadrian seinem Liebling Antinous zu Ehren eingeführten Kampfspielen als jüngst eingerichteten ganz ähnlich wie Justin, sondern er musste auf der von ihm zur Zeit des römischen Bischofs Pius († zwischen 154 und 156) unternommenen Reise bereits im besten Mannesalter stehen, weil sein Verkehr mit den meisten Bischöfen jener Zeit auf ein von ihm bereits erworbenes Ansehen hinweist. So früh ihn anzusetzen scheint überdem der Umstand rätlich zu machen, dass Eusebius H. e. IV, 21 Hegesipp

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 8, 2, wo das *ἐφ ἡμῶν γενόμενος* doch sicher ebenso zu deuten sein dürfte, wie in der gleich folgenden Stelle Justins das *τοῦ νῦν γενομένου* (gegen Weizsäcker, R.-E. V, 647).

unter den von ihm als zur Zeit des römischen Bischofs Anicet in Blüte stehend aufgeführten Männern zu allererst nennt, während er Irenäus als den letzten derselben aufführt. Aus den Fragmenten des Hegesipp [1]) selbst geht dabei hervor, dass er noch zur Zeit des Bischofs Eleutherus (175—185) gelebt und als Schriftsteller aufgetreten ist, so dass dadurch jene Angabe des Chronikon Paschale ihre vollste Bestätigung erhält. Alle übrigen Lebensverhältnisse Hegesipps unterliegen Meinungsverschiedenheiten, mit Ausnahme vielleicht noch der beiden, dass Hegesipp, wiewohl er zu seiner Zeit hohes Ansehen genoss und zu geniessen sich bewusst war, dennoch selber nicht Bischof war und dass er dem Morgenlande, wie es scheint, von Geburt angehört hat.

Auf Grund der Angabe des Eusebius H. e. IV, 22, 8 [2]) halten ihn viele für einen zum Christentum übergetretenen Juden. Indes erscheint die dahin lautende Angabe des Eusebius nur als ein Schluss desselben aus dessen Bekanntschaft mit jüdischer Literatur und Tradition, auf welchen, weil er nur eine beurteilende Angabe aus Hegesipps Schriften enthält, nicht zu bauen ist, wie der von Eusebius H. e. IV, 11, 7 im Vergleich mit H. e. IV, 22, 3 begangene Irrtum zeigt. Andere Spuren einer jüdischen Abkunft liegen nun aber nicht vor [3]), als eben jene Kenntnis des Hegesipp vom Hebräischen. Dieselbe dürfte sich aber näher geprüft als höchst dürftig erweisen, während sich die Aufnahme hebräischer und syrischer Phrasen in seinen Schriften aufs leichteste aus seinem principiellen Hängen an der jerusalemischen und judenchristlichen Ueberlieferung erklärt, so dass für Hegesipps Nationalität daraus nichts gefolgert werden darf [4]). Wider die Annahme jüdischer Herkunft spricht hingegen manches; in erster Linie sein ganz echt griechisch lautender Name; man müsste denn annehmen, dass derselbe in Wirklichkeit eine ähnliche Umwandlung erlitten habe, wie sie in jenem Kasseler Codex der von Josephus verfassten Geschichte des

[1]) Euseb. H. e. II, 22, 1—3.

[2]) *ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.*

[3]) Gegen Dorner, Christol. I, 229.

[4]) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, 2. Aufl., S. 237.

jüdischen Krieges mit dem Namen dieses jüdischen Schriftstellers vorgenommen ist, der dort als Hegesippos bezeichnet wird [1]). Weiter fällt für Beurteilung seiner Herkunft sehr ins Gewicht, dass Hegesippus die Judenschaft an einer Stelle kurzweg als die Beschneidung bezeichnet [2]); denn diese Bezeichnung steht zu der erweislichen Vorliebe und Hochachtung desselben vor der judenchristlichen Tradition im schärfsten Gegensatze und wäre bei der letzteren im Munde eines geborenen Juden gradezu unerklärlich. Weil jener Traditionalismus des Hegesippus, wie sich zeigen wird, auf theologischem Boden erwachsen ist, liegt selbst in der Behauptung noch zu viel äusserlicher Pragmatismus: es hinge mit seiner morgenländischen Herkunft zusammen, dass er dem speculativen Geiste Griechenlands ganz fremd und lieber mit Tatsachen als mit Ideen sich befasste [3]). Seine besondere und auf einem innerlichen Interesse beruhende Bekanntschaft mit der Bischofsfolge und den Verhältnissen der jerusalemischen Gemeinde lässt dabei seine Heimat in einer der benachbarten Griechenstädte wie Tiberias im Umkreise des jerusalemischen Bistums suchen.

Grade diese seine unzweifelhafte Zugehörigkeit zu der morgenländischen Christenheit und zwar grade zu dem Teile derselben, in welchem judenchristliche Einflüsse naturgemäss am ehesten und am stärksten vorkommen mussten, macht die Stellung dieses Repräsentanten der palästinensischen Christenheit zu den innerchristlichen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts so bedeutsam für die Beurteilung der letzteren. Das kirchenpolitische Ideal, dem er seinen uns bekannten Aeusserungen zufolge nachjagt, wirft auf die Lage der christlichen Kirche und die durch diese in den massgebenden Männern jener Zeit geweckten Gedanken ein entscheidendes Licht. Für die Beurteilung des Abendlandes kommt er dabei indes weniger in Betracht, da er dieses nur von seiner Reise in

---

1) Vgl. Hegesippus, Qui dicitur Egesippus de bello Judaico ope codicis Cassellani recognitus ed. C. F. Weber, Marburg 1864.

2) Euseb. H. e. IV, 22, 7.

3) So Pressensé, Die ersten drei Jahrhunderte III, S. 122f.

dasselbe und aus dem auf ihr angeknüpften Verkehr mit den Bischöfen der dortigen Christenheit zu kennen scheint, und in dieser Hinsicht nur das von ihm stark betonte Bewusstsein, mit jenen sich eins zu wissen, ins Gewicht fällt.

Was nun in kirchlicher Hinsicht Hegesipp am meisten am Herzen lag, das bezeugen die beiden Unternehmungen, welche uns aus seinem Leben durch die aufbehaltenen Bruchstücke seines Werkes bekannt geblieben, ganz übereinstimmend und unzweideutig. —

Die erste derselben ist seine Reise ins Abendland, auf welcher er spätestens unter dem Bischof Pius, also vor 155, wenn nicht schon unter Hyginus nach Rom kam. Sein Aufenthalt daselbst hat sich nicht bis unter das Episkopat des Eleutherus (175—185) ausgedehnt, wie noch allgemein angenommen wird, so dass die Abfassung seiner „*ὑπομνήματα*“ zur Zeit dieses Bischofs sogar noch in neuerer Zeit nach Rom verlegt wurde. Diese Annahme ist freilich durch des Eusebius dahinlautende Angabe [1]) und des Hieronymus Nachschrift derselben [2]) verschuldet und veranlasst. Die eigene Angabe Hegesipps indes lautet: in Rom angekommen, setzten wir unser Zusammenleben fort (*διαδοχὴν* sc. *συνδιατριβῆς ἐποιήσαμεν*) bis in die Zeit Anicets, dessen Diakon Eleutherus war, — und derselben fügt wegen der späteren Bedeutsamkeit des letzteren Hegesipp zur Klarlegung des chronologischen Verhältnisses noch die Worte hinzu: „und nach Anicet folgte Soter, nach diesem Eleutherus“. Sie bekundet die Flüchtigkeit, mit welcher Eusebius auch in diesem Falle seine Quellen studirt hat [3]). Hegesipps Aufenthalt in Rom ist demnach kein bleibender, vielleicht nur ein wenige Jahre umfassender gewesen. Ob Hegesipp zu diesem Aufenthalte im Abendlande lediglich

---

1) Euseb. H. e. IV, 11, 7: *καθ' ὃν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου.*

2) Hieron. De vir. illustr. 22: Hegesippus — assuit se venisse sub Aniceto Romam qui decimus post Petrum episcopus fuit et perseverasse usque ad Eleutherum ejusdem urbis episcopum, qui Aniceti quondam diaconus fuerat.

3) Die eigenen Worte des Hegesipp bei Euseb. H. e. IV, 22, 3: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμεν μέχρις Ἀνικήτου,*

durch ein kirchliches Interesse bewogen oder ob auf Grund einer äusseren Veranlassung die Reise von ihm unternommen wurde, lässt sich bei unsern spärlichen Nachrichten nicht feststellen. Von einem Entschluss, im Abendlande zu wohnen, weil er sich vielleicht nach dem jüdischen Kriege in Palästina nicht mehr wohl fühlte, kann, da Hegesipp kein Jude war und nach dem Morgenlande noch zu Anicets Zeit höchst wahrscheinlicherweise zurückgekehrt ist, ganz und gar nicht die

---

οὗ διάκονος ἦν Ἐλευθερός mit dem Zusatze: καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ' ὃν Ἐλευθερός erlauben, wie schon Valesius, Weizsäcker a. a. O. und zuletzt Hilgenfeld a. a. O., S. 190 sahen, genau besehen die Folgerung des Eusebius nicht. Dieselben handeln aber ebenso wenig, wie seit Pearson allgemein ausgelegt wird und was am wenigsten durch das ἐπιδημῆσαι in Eusebius eigener Angabe IV, 11, 7, wie Herzog, Abriss der Kirchengeschichte I, S. 163 A. will, erwiesen werden kann, von der Aufstellung der sonst allerdings gemeiniglich als διαδοχή bezeichneten Reihenfolge der römischen Bischöfe. An jener Stelle spricht Hegesipp von seiner Reise und seinem Aufenthalt in Korinth und Rom während derselben; in diesem Zusammenhange kann das einfache διαδοχὴν ἐποιησάμεν hinter γενόμενος ἐν Ῥώμῃ unmöglich den Sinn von διαδοχῆς ἱστορίαν erhalten, wie Pearson will. Dem Zusammenhange nach bedarf das διαδοχὴν freilich einer Ergänzung. Hilgenfeld schlägt nun sinngemäss ἀποδημίας vor; dem vorangegangenen συνδιέτριψα würde es indes gemässer sein unter der durch den Fortgang des Reiseberichts gebotenen Beziehung auf dasselbe ein συνδιατριβῆς als im Sinne des Schriftstellers liegend anzunehmen, da es sich um sein Bleiben in der römischen Gemeinde handelt. Diese Auffassung der Worte διαδοχὴν ἐποιησάμεν wird noch durch einen andern Umstand erzwungen. Von Irenäus hebt Eusebius nämlich H. e. V, 5, 6 hervor, dass er die Reihenfolge der römischen Bischöfe bis auf Eleutherus festgestellt habe und bringt auch H. e. V, 6, 1—4 diesen von Irenäus aufgestellten Bischofskatalog. Beides müsste auffallen, falls er selber jene Worte Hegesipps wie Pearson verstanden hätte. Denn, da Hegesipp a. a. O. die zeitliche Folge der Bischöfe Anicet, Soter und Eleutherus angiebt, würde er schon jener eigenen Aussage zufolge den Bischofskatalog bis auf diesen festgestellt haben und des Irenäus Unternehmen wäre nicht besonders hervorzuheben gewesen. Oder Eusebius müsste Hegesipps Aufstellung für falsch halten, in welchem Falle aber er dies hätte entweder anmerken oder die Verschiedenheit beider Kataloge besprechen müssen. Da er keines von beiden tut, kann er Hegesipps streitige Aussage eben nicht von einer Aufstellung der Reihenfolge der Bischöfe verstanden und Hegesipp auch keine solche gegeben haben.

Rede sein [1]). Die Annahme aber, dass derselbe nach dem Fall der alten Metropolis der Christenheit umsomehr die Verbindung mit der neuen Metropolis gesucht habe, welche im christlichen Rom entstand, schiebt Hegesipp eine Bevorzugung Roms unter, welche in seinen eigenen Angaben keine Bestätigung findet [2]). Eusebius giebt es als Hegesipps eigene Angabe [3]), dass er während seiner Reise nach Rom mit den meisten Bischöfen in Verkehr getreten sei, und dass er bei allen dieselbe Lehre empfangen habe. In dieser Angabe wird umsoweniger eine besondere Betonung des Aufenthalts in Rom gefunden werden können, als Hegesipp in dem sogleich darauf angeführten Citat mit gleicher Umständlichkeit von seinem Aufenthalt in Korinth, dessen längere Dauer er noch bemerklich macht [4]), berichtet, wie von dem in Rom und die zeitgenössischen Bischöfe beider paulinischen Pflanzstätten gleichmässig namhaft macht. Aus jenen Worten ergiebt sich vielmehr als der Erfolg der Reise, auf den denn doch wohl auch Hegesipps Absehen bei seinem auf ihr gepflogenen Verkehr mit den Bischöfen gegangen sein wird, die Feststellung der Einheit aller Christengemeinden im Abend- wie im Morgenlande in der Lehre. Quod ubique, quod ab omnibus creditum est, das festzustellen, ist Hegesipps Streben bei dieser Reise.

Was er fast ein Vierteljahrhundert früher, etwa um 155, also als Tatsache festgestellt, das will nun Hegesipp in seinem gemäss der Erwähnung der Bischofswürde des Eleutherus zur Zeit desselben, also nach 175, gearbeiteten Werke der Nachwelt sichern. Indes ist der Charakter dieser Schrift, welche Hegesipp selbst als „*ὑπομνήματα*“ bezeichnet, strei-

---

1) So Jess: „Hegesipp nach seiner kirchengeschichtl. Bedeutung“, Zeitschr. für histor. Theol. 1865, S. 89f.

2) Hilgenfeld a. a. O., S. 226.

3) H. e. IV, 22, 1: *Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν.*

4) *Καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανὰς* H. e. IV, 22, 2.

tig. Im Widerspruche mit dem Urteil des Hieronymus [1]) schreibt man in neuerer Zeit demselben durchgängig einen vorwiegend apologetisch-polemischen Charakter zu und sieht in ihm unter Läugnung seiner geschichtlichen Anlage eine Art Apologie oder Lehrschrift [2]). Es ist ganz richtig, dass Hieronymus bei seiner Angabe fast nur auf das fünfte Buch des Werkes Rücksicht nimmt, wenn er dasselbe als ecclesiasticorum actuum texens historias schildert und mit seinem multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans das Verhältnis der vorangegangenen Bücher zum letzten etwas zu lose bestimmt. Allein seine Auffassung des Werkes als eines vor allem geschichtlichen hat dennoch an des Eusebius Angabe, dass Hegesipp in seinen fünf Büchern der unverfälschten Ueberlieferung der apostolischen Predigt in der einfachsten Anordnung einer Schrift ein Gedächtnis gestiftet habe [3]), einen sehr wohl zu würdigenden Halt. Als die einfachste Anordnung einer Schrift über die apostolische Ueberlieferung, welche nach Ausweis ihrer uns erhaltenen Fragmente diese vornehmlich durch Erzählung historischer Vorfälle gab, kann nur eine am Faden der Geschichte sich orientirende, nicht aber eine apologetische oder didaktische Gesichtspunkte verfolgende angesehen werden. Es kommt dazu, dass in dem zweiten christlichen Jahrhundert noch keine regula fidei festgestellt war, an deren Anordnung Hegesipp etwa seine Darlegung anzuknüpfen vermocht hätte, so dass wir etwa bei jener Angabe des Eusebius über die von ihm befolgte Anordnung an eine Aufreihung der Fülle der apostolischen Ueberlieferung an dem Faden jener denken dürften. Wollte man aber etwa vom Standpunkt des Eusebius aus jenen Ausdruck auffassen und annehmen: Hegesipp selber habe eben eine derartige didaktische Anordnung gebildet, wie sie später die regula fidei befolgte, so würde dieser Annahme Hegesipps übertrieben ängstliches Hangen an der Ueberlieferung entgegenstehen, demgemäss er befürchtet haben würde,

---

1) Hieron. de vir. illustr. 22.

2) Hilgenfeld a. a. O, S. 191. Herzog a. a. O., S. 108.

3) H. e. IV, 8, 2: *ἐν πέντε δ' οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος.*

durch ein solches Unterfangen in die Gefahr einer Trübung und Verfälschung der Ueberlieferung zu geraten. Bei der Frage nach der Art des Hegesipp'schen Werkes muss dann aber auch das Geständnis des Eusebius mit in Rechnung gezogen werden, dass er von den meisten Zeugnissen desselben Gebrauch gemacht, in der Meinung aus seiner Ueberlieferung einiges des den Aposteln Gemässen beizubringen [1]). Diese Angabe kann umsoweniger sich nur auf die wenigen wörtlich aufgeführten Stellen des Hegesipp in Eusebius Kirchengeschichte beziehen, als sie an einer Stelle gegeben wird, an welcher Eusebius über Hegesipps Person selbst noch nicht spricht, auch mit der Anführung von Citaten aus des letzteren Denkwürdigkeiten noch nicht abschliesst. Bei genauerer Erwägung dieser Citate und ihres eigentümlichen Inhalts drängt sich vielmehr die Vermutung auf: der Cäsareensische Kirchenhistoriker habe nur an solchen Stellen das Hegesipp Entlehnte als solches kenntlich gemacht, wo er für dessen Inhalt die Verantwortung nicht übernehmen, vielmehr seinem Gewährsmann überlassen wollte, weil er gegen den Inhalt entweder Bedenken hatte oder für ihn nur diesen einen Zeugen besass, sonst aber habe er dessen Mitteilungen vielleicht sogar wörtlich nur ohne Anführung ihres Ursprungs benutzt. Da Eusebius nun jene Angabe an einer Stelle macht, an welcher er über das Hervorbrechen der häretischen Gnosis zur Zeit Hadrians berichtet, also an einer Stelle, wo seine Arbeit die Geschichte des Geschlechts der apostolischen Zeitgenossen abschliesst; da jene sich also auf Eusebius Bericht über die Zeit der Apostel und ihrer Schüler bezieht, so liegt die Annahme am nächsten, dass die Schrift Hegesipps, welcher Eusebius häufig folgt, gleich der Arbeit des letzteren eine chronologische Anordnung hatte. Dazu würde es sehr wohl stimmen, dass sich alle Nachrichten über die Zeit nach dem Verlassen Jerusalems seitens der Mehrzahl der Apostel im fünften Buche der Hegesipp'schen Schrift zusammenfinden. Denn gleich der Schrift des

---

[1]) H. e. IV, 8, 1: *ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναῖς· ὡςὰν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεώς τινα τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παρατιθέμενοι.*

Papias scheint Hegesipps Werk auch die evangelische Geschichte und zwar, wie das Schweigen des Eusebius darüber anzunehmen nötigt, in wesentlicher durch keine Sonderberichte getrübter Uebereinstimmung mit den Evangelien gebracht zu haben; ja die uns aus dieser Schrift beigebrachten Notizen über das Judentum in dem apostolischen Zeitalter und die Hegesipp eignende Anschauung von der Einheit des wahren Judentums mit dem Christentum [1]) sprechen dafür, dass Hegesipp auch die alttestamentliche Geschichte, freilich in einem uns unbekannten Umfange, für seine griechischen Leser in den Denkwürdigkeiten wieder dargestellt hatte [2]). — Auch Eusebius Angabe, dass bei dem Hervorbrechen der Gnosis

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 7.

[2]) Die Reihenfolge der Fragmente in Hegesipps Werke selber würde also obigem zufolge ihrer Aufeinanderfolge bei Eusebius im ganzen entsprochen haben. Zweifelhaft könnte nur die Einreihung des Berichts über die zu Hegesipps Zeit hervortretenden Anfänge der Häresieen IV, 22, 4f. sein. Indes weist das *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον* demselben seine Stelle hinter dem Berichte über den Märtyrertod des Jakobus, also hinter IV, 22, 3 an, wie denn auch auf die in ihr erfolgte Erwähnung des *Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ* das *ὁ προειρημένος Συμεὼν τοῦ Κλωπᾶ* III, 32, 5—8 zurückzuweisen scheint. Eine viel frühere Stelle dürfte hingegen der von Eusebius selbst als Nachtrag eingeführten Angabe über die jüdischen Häresieen IV, 22, 7 anzuweisen sein, auf welche Hegesipp sich auch in dem Citat II, 23, 9 mit der Bezeichnung der *αἱρέσεις* als *αἱ προειρημέναι* bezieht. Die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Fragmente stellte sich demnach also fest: IV, 22, 7; II, 23, 3f.; IV, 22, 9; III, 11, 12. 19; 20, 1—7, auf welche Stelle sich auch die Angabe in den Eclogae ecclesiasticae historiae ex codice saeculi XIV in Anecdotis graecis Vol. II, Oxon. 1849 bezieht, III, 32, 5—8; IV, 8, 1. 8; 22, 1—3. Mit Ausnahme von IV, 22, 7 würden demnach sämmtliche Fragmente dem fünften Buche gemäss Eusebius' Angabe H. e. II, 23, 3f. angehören. Hilgenfelds divergirendes Urteil, nach welchem die Stelle IV, 22, 1—8 dem ersten Buche, IV, 8, 1. 2 aber dem ersten oder zweiten Buche angehören, Hegesipp also den Ausgang seiner Darstellung von seinem Reisebericht genommen haben soll, scheitert schon daran, dass Hegesipp doch wohl kaum den Zustand der abendländischen Christenheit zur Zeit des Antoninus Pius geschildert haben würde, ehe er die frühere Zeit der christlichen Gemeinde Jerusalems bis zum Ausbruch der Häresie daselbst dargestellt hatte.

die Wahrheit zahlreiche Vorkämpfer derselben auf den Plan stellte, die nicht allein durch ungeschriebene Widerlegungen, sondern auch durch schriftliche Darstellungen sie wider die gottlosen Häresieen verfochten, und unter welchen Hegesipp bekannt ward [1]), kann für den apologetischen Charakter der Schrift und wider deren Auffassung als Geschichtswerk umsoweniger beweisen [2]), als Eusebius in betreff dieser grade im Unterschiede von den sofort nach derselben namhaft gemachten Apologien Justins auch an dieser Stelle lediglich deren Brauchbarkeit zur Erkenntnis des wahrhaft Apostolischen hervorhebt. Viel eher könnte mit einigem Schein die Angabe des Eusebius H. e. I, 1, 5, dass sein Unternehmen eine Geschichte der christlichen Kirche zu schreiben darum notwendig sei, weil er unter allen kirchlichen Schriftstellern noch keinen Vorgänger auf diesem Gebiete gefunden habe [3]), als ein Beweis angeführt werden, dass Hegesipps dem Eusebius vorliegende Arbeit kein Geschichtswerk gewesen sein könne. Und es könnte noch weiter geltend gemacht werden, dass Eusebius kurz zuvor [4]) angiebt, dass er seine sämmtlichen Nachrichten nur in den Werken der christlichen Schriftsteller zerstreut vorgefunden habe, wiewohl er dies sagen durfte, auch wenn es nur a parte potiori galt. Indes ist doch, auch wenn der etwas selbstgefällige Ton, in dem Eusebius sein Unternehmen bespricht, nicht hoch in Anschlag gebracht werden soll, zu erwägen, dass Eusebius, um fast zwei Jahrhunderte von dem Zeitalter Hegesipps getrennt, bei seinen Worten vornehmlich

---

1) Euseb. H. e. IV, 7, 15 u. 8, 1: *ὅμως δ'οὖν κατὰ τοὺς δηλουμένους αὖθις παρῆγεν εἰς μέσον ἡ ἀλήθεια πλείους ἑαυτῆς ὑπερμάχους, οὐ δι' ἀγράφων αὐτὸ μόνον ἐλέγχων, ἀλλὰ καὶ δι' ἐγγράφων ἀποδείξεων κατὰ τῶν ἀθέων αἱρέσεων στρατευομένους. Ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος κτλ*, vgl. S. 201, Anm. 1.

2) Gegen Weizsäcker a. a. O., S. 648.

3) H. e. I, 1, 5: *ἀναγκαιότατα δέ μοι πονεῖσθαι τὴν ὑπόθεσιν ἡγοῦμαι, ὅτι μηδένα πω εἰς δεῦρο τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων διέγνων περὶ τοῦτο τῆς γραφῆς σπουδὴν πεποιημένον τὸ μέρος.*

4) A. a. O. 4: *ὅσα τοίνυν εἰς τὴν προκειμένην λυσιτελήσειν ὑπόθεσιν ἡγούμεθα τῶν αὐτοῖς ἐκείνοις σποράδην μνημονευθέντων ἀναλεξάμενοι.*



auf die Menge der seitdem hervorgetretenen Schriftsteller des Abend- und Morgenlandes und der alexandrinischen wie antiochenischen Schule blicken und des einzelnen Vorläufers der so stark angeschwollenen Flut christlicher Schriften kaum gedenken mochte. Selbst aber, wenn das letztere auch der Fall gewesen wäre, konnte Eusebius so schreiben, weil Hegesipp bei seinen Denkwürdigkeiten ausgesprochenermassen lediglich die mündliche Tradition wiedergab und auch nur, soweit sie ihm in seinem Kreise und auf seinem Lebenswege zugänglich gewesen war, aber von einer Benutzung umfassender und schriftlicher Quellen ganz abgesehen hatte. Daher kann Eusebius Anspruch, der Bahnbrecher auf dem Felde der Kirchengeschichtsschreibung zu sein, kein Argument gegen die Behauptung des geschichtlichen Charakters von Hegesipps Denkwürdigkeiten bilden.

Wenn diese Arbeit Hegesipps überhaupt als ein Geschichtswerk, welches die mündliche Ueberlieferung [*παράδοσις*] zu fixiren sich bemühte und die einfachste Anordnung des Stoffes dabei befolgte, beurteilt wird, so darf dabei nicht übersehen werden, dass in jenen ersten christlichen Jahrhunderten es auch auf dem Gebiet der profanen Historiographie keine rein objective Geschichtswissenschaft gab, sondern auch alle geschichtlichen Arbeiten einen didaktischen oder polemischen Zweck hatten. Die Tendenz der Hegesipp'schen Schrift ist dabei unzweifelhaft trotz ihres geschichtlichen Charakters die gewesen: den häretischen Irrtümern gegenüber die wahrhaft apostolische Tradition zu erweisen, oder, wie Eusebius sich ausdrückt: der unverfälschten Ueberlieferung der apostolischen Verkündigung ein Gedächtnis zu stiften [1]). Dabei erweist sich aus dem Inhalte der Fragmente auch die Angabe des Eusebius als begründet, dass Hegesipp damit seiner eigenen Ansicht vollstes Gedächtnis hinterlassen habe [2]). Denn eine

---

[1]) H. e. IV, 8, 2: *ἐν πέντε δ' οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος.*

[2]) H. e. IV, 22, 1: *Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν.*

solche Arbeit unternahm nur, wem es am Herzen lag, dem nächstfolgenden Geschlechte dies, was ihm als unverfälschte Ueberlieferung der Apostel erschien, genau zu übermitteln, zumal, wenn er wie Hegesipp die Arbeit im höchsten Alter angriff [1]). Es spricht dies Unternehmen deshalb gleich jener Benutzung der zum mindesten zwei Jahrzehnte zuvor gemachten Reise zur Feststellung der Einheit der Lehre in allen Gemeinden und ihrer Uebereinstimmung mit den Aposteln dafür, dass die Sele alles kirchlichen Strebens dieses Repräsentanten der morgenländischen Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Sorge um die Erhaltung der Einheit der Lehre in der ganzen Christenheit und deren Bleiben in der Lehre und dem Wort der Apostel war.

Indes wird dieser katholische Zug, diese Sorge um Herstellung und Begründung der Einheit der Lehre in der Kirche, welchen wir an Hegesipp wahrnehmen, erst dann richtig verstanden werden, wenn wir auch die centrifugalen Kräfte ins Auge fassen, durch welche Hegesipp jene Einheit bedroht fand und erachtete und deren Wirken er am besten durch einheitliches ängstliches Anklammern an die noch feststellbare apostolische Ueberlieferung begegnen zu können glaubte. Bei der Beurteilung der kirchlichen Stellung Hegesipps kommt es nicht darauf an, ob Hegesipps Urteil in Betreff dessen, was apostolische Ueberlieferung, irrtumsfrei oder von einem einseitigen, durch mangelnde Uebersicht beschränkten Standpunkte beeinflusst war. Das

---

[1]) Der Titel der Schrift „*ὑπομνήματα*“ war zu jener Zeit für Bücher allerlei Inhalts sehr beliebt. So belegt nicht nur der Ebionit Symmachus sein aus dem Evangelium Matthäi zugeschnittenes Evangelium mit diesem Namen, sondern auch Eusebius bezeichnet seine anderen Bücher h. e. I, 2, 27 einfach als *οἰκεῖα ὑπομνήματα*, wofür der syrische Uebersetzer richtig einfach ܥܘܗܕ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܢܐ (alii libri) setzt. Wenn deshalb Clem. Alex. Strom. I, 1, 11 von den am Anfang seiner Laufbahn geschriebenen Stromata sagt: *ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται λήθης φάρμακον*, so kann daraus für Hegesipps Absicht bei Abfassung umsoweniger ein Schluss gezogen werden, wie Hilgenfeld zu tun geneigt scheint, weil Hegesipp bei der Abfassung bereits ein Greis war.

ihn beselende Streben erhellt ganz klar, sobald sich feststellen lässt, auf welcher Seite Hegesipp jene centrifugalen Kräfte sieht und aus welcher Quelle er sie herleitet. Und für die Beurteilung der in der christlichen Kirche des Morgenlandes zu seiner Zeit kräftigen und herrschenden Richtung kommt es lediglich auf die Aufnahme eines geschichtstreuen Bildes seiner Ab- und Zuneigungen wie seines Urteils an.

Die Leute, in welchen Hegesipp die eigentlichen Urheber aller häretischen Gefährdung der Christenheit erkennt, macht derselbe unverkennbar deutlich, wenn er schreibt: „Denn noch war die Kirche nicht durch nichtige Gerede verdorben. Es begann aber Thebuthis sie zu verderben, weil er nicht Bischof geworden, von den sieben Secten stammend — — —, aus welchen Simon, von dem die Simonianer, und Kleobios, von dem die Kleobianer, und Dositheos, von dem die Dositheaner, und Gorthäus, von dem die Gorathener, und Masbotheus, von dem die Masbotheer; von diesen haben die Menandrianisten und Markionisten und Karpokratianer und Valentinianer und Basilidianer und Saturnilianer ein jeder in eigentümlicher und anderer Weise eine besondere Meinung herbeigebracht; von diesen Pseudomessiasse, Pseudopropheten, Pseudoapostel, welche die Einheit der Kirche durch verderbliche Reden wider Gott und wider seinen Christus zerrissen.“ [1]) — In der hier unverkennbar ausgesprochenen Ableitung aller Spaltungen der Christenheit von den früheren Anhängern der von ihm als jüdischen charakterisirten Secten trifft Hegesipp in auffälliger bedeutsamer Weise mit Justin zusammen, während derselbe in der Hervorhebung des Thebuthis, der Aufzählung der Goeten und namentlich in der von Eusebius sofort nachträglich beigebrachten Aufzählung der angeführten sieben jüdische Secten: „es gab aber an verschiedenen Meinungen unter der Beschneidung unter den wider den Stamm Juda und Christum Kinder Israel seienden diese: Essaier, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samariter, Sadduzäer, Pharisäer“ [2]) von ihm abweichende Angaben

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 5. 6.

[2]) Ebendas. 7.

macht [1]). Um dieser Abweichungen willen kann jene Nachricht Hegesipps auf das Justin'sche *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* umsoweniger zurückgeführt werden, als auch in der Reihe der aufgeführten Gnostiker der von Justin nicht erwähnte Karpokrates sich findet und die Menandrianisten im Unterschiede von den Anhängern der Goeten als christliche Häresie aufgeführt werden, während bei Justin [2]) dem Simon keine solche Sonderstellung zugewiesen wird [3]). Die Angaben des Hegesipp scheinen vielmehr auf mündliche Tradition zurückzugehen; denn dafür spricht die Anordnung der jüdischen Secten, welche diese abweichend von Justin und den Apostolischen Constitutionen VI, 6 [4]) dem Anfangsbuchstaben nach aufführt, was jeder erkennen wird, der erwägt, dass der griechische Name *'Εσσαῖοι* die Wiedergabe des hebräischen אָסְיָא von אסא heilen ist, woraus erhellt, dass Hegesipp die

---

1) Dial. c. Tryph. c. 80: *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν.*

2) Apolog. I, c. 26 u. 56.

3) Gegen Harnack, Zur Quellenkritik, S. 38f.

4) Const. apost. VI, 6: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις κακίας καὶ γὰρ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ Φαρισαῖοι οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν τῶν ἁμαρτανόντων πρᾶξιν, καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες καὶ Ἡμεροβαπτίσται, οἵτινες καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐὰν μὴ βαπτίζωνται οὐκ ἐσθίουσιν καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι — οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Es ist bei der nicht minder abweichenden Ordnung und zumal bei dem Anfang mit den Sadduzäern, wie bei Justin, von einer Abhängigkeit oder Verwandtschaft mit Hegesipp nur insofern zu sprechen möglich, als die Constitutionen, deren jüngeres Alter allein schon aus der Beifügung der Ebioniten erhellt, aus allen ältesten christlichen Schriftstellern ihre Kunde, um alt zu scheinen, schöpften. (Gegen Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 31.) Die ganz schulmässig — um nicht zu sagen, philosophisch geformte Angabe des Lehrbegriffs der einzelnen Häresieen spricht für eine Zeit, in welcher bereits die von den Gnostikern und der alexandrinischen Schule gebildete theologische Schulsprache weit durchgedrungen war.

Namen in der Reihenfolge wiedergiebt, wie sie ihm in hebräischer oder aramäischer Zunge vorgesagt ist [1]). Bei dieser Sachlage liegt auch kein Grund vor, dem Hegesipp, um der zweimaligen Aufführung der Masbotheer willen, einmal als vor-, einmal als nachchristlicher Häresie, eine Confusion vorzuwerfen, welche zum Verräter einer doppelten Quelle werde [2]), — oder Hegesipp die ursprünglich einheitliche Liste der vor- und nachchristlichen Häretiker trennen und so zur Wiederholung der rätselhaften Masbotheer geführt sein zu lassen [3]). Beachtet man vielmehr ferner, dass Hegesipp in dem Satze: „Von diesen haben die Menandrianisten, Markionisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer ein jeder in eigentümlicher und anderer Weise eine besondere Meinung herbeigebracht", — doch nur die zu seiner Zeit, namentlich während seines Aufenthalts in Rom dort vorhandenen Secten [4]) aufzählt, ohne, wie überhaupt in seinen Fragmenten etwas über die Zeit nach Hadrian, so auch hier irgend eine Andeutung über den speciellen Verlauf der Sectengeschichte zu geben [5]), so legt sich die Vermutung nahe, dass Hegesipp nur aus seinem eigenen Wissen über jene samaritanisch-syrischen Goetenanhänger berichtet, mit dem er, was er in Palästina wie im Abendlande über die dort vorgekommenen Lehrabweichungen älterer und damaliger Zeit gehört, in Verbindung bringt, ohne dass ihm für seine eigentümlichen Nachrichten schriftliche Quellen vorlagen. Dass wir in jenen

---

1) Um so unberechtigter erklärt Hilgenfeld a. a. O., S. 207 dies Voranstellen der Essaier als eine prononcirte Verwerfung derselben für ein Zeichen, dass Hegesipp sein Judenchristentum gegen einen bereits aufkommenden Vorwurf verteidigen musste; wie ganz anders verfahren doch die Const. apost., welche schon ihrem Titel nach als eine durch keine Häresie getrübte ἀπλανὴς παράδοσις angesehen werden wollen, noch ein Jahrhundert später.

2) So Harnack a. a. O., S. 34.

3) So Lipsius a. a. O., S. 25.

4) Darüber, dass zur Zeit der Ankunft Hegesipps in Rom während des Episkopats des Pius († 155) Markion wie Basilides und Valentin in Rom tätig waren, vgl. Lipsius a. a. O., S. 246—58.

5) Vgl. Thiersch, Versuch zur Herstellung, S. 304.

Zeilen keine glaubwürdige Nachricht, sondern eine mehr oder weniger zurechtgemachte Ketzergeschichte hätten, wird sich nicht behaupten lassen, seitdem die Vermutung, in dem Namen *Θέβουθις* verberge sich nur ein Collectivbegriff [1]), wieder aufgegeben werden musste, weil ihr eigener Urheber bei Josephus, Jüd. Krieg VI, 8, 3 einen Sohn Thebuthis' mit Namen Jesus nachwies, also das Vorkommen dieses Namens unter den Juden sicherstellte [2]), zumal der Name Masbotheer, auch wenn die Geschichtlichkeit ihres Stifters sich nach Hegesipps eigenen Worten in Zweifel ziehen lässt, wie dessen zwiefache Erwähnung eine passende Erklärung zulässt (vgl. später).

Die hienach erweisbare Geschichtlichkeit und Selbständigkeit der Nachricht Hegesipps, dass alle Spaltungen in der Christenheit ihre Wurzel in dem Judentum hätten — denn so müssen wir sagen, weil die Mitaufzählung der Pharisäer und Sadduzäer, ja selbst der Galiläer als jüdischer *αἱρέσεις*, wenn auch wohl nur in einem Sinne dieses Wortes, wie er Ap.-Gesch. 5, 17; 15, 5; 24, 5. 14; 25, 22; 26, 1 vorkommt, schon darauf hinweist, dass für Hegesipps Anschauung jedes Judentum, das sich Christo nicht anschloss, häretisch und kein wahres, sondern ein irrendes Judentum war —, ist um so bedeutsamer; denn Hegesipp leitet für die Zeit, da er schreibt, wie der zweite mit *ἀπὸ τούτων* beginnende Satz beweist [3]), alle Irrlehrer aus den gnostischen Secten her; er kennt also zu seiner Zeit keine Gefährdung der

---

[1]) Wie noch Harnack a. a. O., S. 37 für richtig hält.

[2]) Credner, Gesch. des neutest. Canons, S. 30 wies gegen sein früheres Urteil, Einl. ins N. Test. II, S. 619f., auf *Θέβουθι παῖς, Ἰησοῦς ὄνομα* bei Josephus hin.

[3]) Euseb. H. e. IV, 22, 5. 6: *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ), ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοὶ καὶ Δοσίθεος ὅθεν Δοσιθεανοὶ καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοὶ καὶ Μασβώθεος ὅθεν Μασβώθεοι· ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιωνισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοὶ ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν· ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.*

christlichen Kirche durch andere als gnostische Secten; ihm steht aber die ganze und volle Entfaltung der gnostischen Bewegung bereits vor Augen. Diese von vielen Bekämpfern der Gnosis, so auch in den Abschnitten der auf zwei verschiedenen Quellen beruhenden abweichenden Darstellung des Irenäus in seinem ἔλεγχος [1]), welche Kerinth als den Erzketzer darstellen, gegebene Ableitung des Gnosticismus aus jüdischen Goeten-Kreisen bedarf einer noch tieferen Erwägung, als sie bislang gefunden hat. Die kühle Stellung [2]), welche Hegesipp dem Judentum gegenüber einnimmt, erklärt die demselben gemachte Zumutung, der Wurzelstock der gnostischen Wucherpflanze gewesen zu sein, an und für sich noch nicht genugsam. Unter Hegesipps Angaben scheint nun ein noch nicht genügend aufgehellter — von Jess völlig zu deuten unterlassener — Umstand zur Aufklärung grade dieser Darstellung verwandt werden zu müssen. Es ist die Aufführung der Masbotheer unter den jüdischen Secten, wie unter den den Simonianern verwandten Goetenschulen. Während die Masbotheer unter den jüdischen Secten an der ihnen nach dem Anfangsbuchstaben ihres Namens zukommenden vierten Stelle aufgeführt sind, nehmen sie in der Reihe der Goeten die letzte Stelle ein, woraus, wie schon oben angemerkt, hervorgeht, dass beide Reihen nicht aus demselben Gesichtspunkt geordnet sind [3]), und bei ihrer höchstwahrscheinlichen Aufführung an zwei ganz verschiedenen Stellen des Hegesipp'schen Werkes auch nicht ursprünglich eine gewesen sind [4]). Bei unserer Unkenntnis der Verhältnisse dieser Goetenparteien Samariens und der umliegenden Land-

---

1) Vgl. Adv. haer. III, 11, 1.

2) Der Nachweis für diese Behauptung folgt weiter unten.

3) Gegen Lipsius, S. 25 u. 30.

4) Das doppelte Vorkommen des Namens bei Hegesipp aus einer Abschrift beider Ketzerlisten aus zwei verschiedenen Quellen erklären zu wollen, giebt nur die ungegründete Vermutung ein, dass Hegesipp aus Justins Syntagma bereits geschöpft habe, wofür die sich sonst leicht erklärende Uebereinstimmung in beiden Angaben kein genügender Beweis ist (gegen Harnack, S. 37f., vgl. Lipsius, S. 24f.).

schaften (vgl. Ap.-Gesch. 13, 6) [1]) wird der Grund der Anordnung nicht zu ermitteln sein, wenn die Anweisung der letzten Stelle für die Masbotheer nicht dadurch veranlasst ist, dass diese Partei keinen besonderen Stifter hatte, sondern vielmehr der Urgrund aller vom Judentum ausgehenden Goeten und Gnostiker war. Hegesipp nennt allerdings einen Masbotheos als deren Stifter. Dass aber diese Angabe nur aus der Neigung jener Zeit, die Sectennamen auf Eigennamen ihrer Stifter zurückzuführen, entspringt und dass die Geschichtlichkeit des Masbotheos in Abrede gestellt werden muss, wird schon dadurch erwiesen, dass die Namen sämmtlicher nach jüdisch-samaritanischen Goeten benannten Anhänger die Endung *ηνοι* oder *ανοι* haben, woneben bei den Gnostikern sich nur noch das *ισται* findet, von diesen Endungen aber keine in dem *Μασβώθεοι* wiederkehrt. Die einfache Umschreibung der griechischen Buchstaben ins Hebräische musste auf die Deutung des Namens als Sabbatarii führen [2]), und es würde diese Deutung vor einer Ableitung des Namens [3]), welche in denselben nur Doppelgänger der Sadduzäer und Vorläufer der Karäer finden lässt, den Vorzug verdienen, weil diese sich nur auf schwache Lautanklänge zu berufen vermag. Bei jener ersteren kann man sich dennoch aber nicht beruhigen, weil dieselbe sich als unfähig erweist, jenen oben hervorgehobenen Umständen zur Erklärung zu dienen. Nach seiner Umschreibung ins Hebräische zeigt der Name Masbotheer aber eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Namen, welchen Jeremias Cap. 3 den Stämmen Israel wegen ihrer Abweichungen zum heidnischen Wesen beilegt und fast wie einen Eigennamen

---

[1]) Selbst wer, wie zuletzt wieder Overbeck, freilich nur in Verfolgung eines der Apostelgeschichte aufgedrungenen, ihrer eigenen Anlage ganz fremden Schematismus, die Geschichtlichkeit der Begegnung des Barnabas und Paulus mit einem *μάγος ψευδοπροφήτης Ἰουδαῖος, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς* leugnen zu müssen meint, wird die Stelle dennoch als Beweis für die weite Verbreitung jüdischen Magiertums gelten lassen müssen, wie Jos., Alt. XXII, 7, 2.

[2]) מַשְׁבּוּתָאֵי so Buxtorf, Lex. chald.-talm., col. 2324.

[3]) Von dem hebr. מִצְוֹת. Hilgenfeld a. a. O., S. 201.

behandelt [1]): die Abtrünnige. Diese Bezeichnung zur Deutung dieses Namens heranzuziehen, liegt umsomehr Berechtigung vor, als Hegesipp an den beiden Stellen über die Secten die sectirerischen und an Christum nicht gläubig gewordenen Juden unter gewissermassen typischer Anwendung der alttestamentlichen Geschichte als Kinder Israel im Unterschiede von den Kindern Juda bezeichnet und die Abwendung des Judenvolkes von Christus mit der Abwendung der Stämme Israel von Juda und seinem Königshause in eine Reihe stellt. Die falsche Zurückführung des Namens auf einen vermeintlichen Sectenstifter zeigt dabei, dass Hegesipp in seinem Berichte und speciell in der Benennung dieser Secte einer zum mindesten von ihm, vielleicht sogar auch von seinen nächsten Gewährsmännern nicht verstandenen Ueberlieferung folgt. Jüdischer Art entspricht es nun aber völlig, eine solche alttestamentliche Bezeichnung auf eine neuere Partei anzuwenden. Der Vergleichungspunkt kann dabei lediglich in der durch die jeremianische Bezeichnung als M'schubah gekennzeichneten Abtrünnigkeit von jüdischer und dem Eingehen auf heidnische Art und Weise liegen. Masbotheer würden demnach im Munde hebräisch und aramäisch redender Palästinenser solche Juden sein, welche ihr Judentum im Unterschiede von den Hellenisten mit orientalisch-heidnischen Ideen und Gebräuchen, welche ihnen unter den dem Parsismus oder Buddhismus anhängenden Völkerschaften auf ihren Reisen bekannt geworden waren, verschmolzen. Denn das darf oder muss sogar vorausgesetzt werden, dass jene bei einem grossen Teile der Gnostiker so gewaltig hervortretende Gährung orientalischer mit christlichen Gedanken sich schon, wenn auch in einem, namentlich literarisch, nicht so hervortretendem Masse wie im Alexandrinismus, durch eine ähnliche Vermischung von heidnischen und jüdischen Gedanken innerhalb der ostasiatisch-jüdischen Diaspora vorbereitet und angebahnt hatte. Die eigentümliche Gestalt des Essaiertums kann nur als eine durch ihre besondere Lebensart auffällig hervortretende Gestaltung jener Gäh-

[1]) Jer. 3, 6. 8. 11 מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל im Unterschiede von der בְּגוֹדָה יְהוּדָה

rung, aber nicht als die einzig mögliche oder auch nur allein vorgekommene angesehen werden. Jene Bezeichnung konnte dann später nach dem Auftreten des Christentums auf christliche aus jenen jüdischen Kreisen stammende gnostisirende Goeten angewandt werden und, nachdem unter denselben um sich irgendwie hervortuende Männer mannigfaltige Schulen sich gebildet hatten, einer speciellen Spielart anhaften bleiben, oder auch nur als solche von der Tradition noch angesehen werden, nachdem man vergessen, dass diese Masbotheer der Urgrund aller jener Zweige gewesen waren. Die hier dargelegte Vermutung findet eine bedeutende Stütze in der selbständigen und auf Hegesipp oder seine Quelle nicht zurückführbaren (gegen Lipsius, S. 30) Angabe der Apostolischen Constitutionen über gewisse philosophisch-pantheistische Ansichten der Masbotheer, wiewohl diese sichtlich unter dem Einflusse alexandrinischer Speculation gemacht ist [1]).

Bei dieser Zurückführung des Ursprungs der gnostischen Bewegung auf asiatische und nicht hellenisch-heidnische Einflüsse aufs Judentum und deren durch letzteres vermittelte Uebertragung aufs Christentum [2]) zeigt nun aber Hegesipp

---

[1]) Const. apost. VI, 6: *Μασβωθαῖοι οἱ προνοίαν ἀρνούμενοι ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες.*

[2]) Für diese Untersuchung ist's von keiner Bedeutung, für die geschichtliche Erforschung des Gnosticismus indes von Belang, dass Hegesipp, während er die Simonianer den Goetenschulen zurechnet, die Menandrianisten als die erste der zu seiner Zeit, also im nachapostolischen Zeitalter, noch bestehenden Gnostikerparteien kennt (vgl. Euseb. H. e. IV, 22, 7 oben S. 206 u. 209). Bei dem zweifellosen Zusammenhange Menanders mit Simon, welchen die bei allen kirchlichen Schriftstellern wiederkehrende Verbindung beider feststellt, kann dann aber auch der unmittelbare Anschluss der Markionisten nicht zufällig oder nur durch die hervorragende Bedeutung dieses Systems bereits zur Zeit Hegesipps veranlasst sein. Der Widerspruch von Lipsius, S. 29, gegen die Deutung des allerdings zu lesenden *Μαρκιανισταί* von den Markioniten scheitert vor allem daran, dass die Deutung der von Justin, Dial. c. Tryph. c. 35, genannten *Μαρκιανοί* und des in den Const. Apost. VI, 68 sogar vor Menander sofort hinter Kerinth aufgeführten *Μαρκός* gleichwie Hegesipps *Μαρκιανισταί* von einem Gnostiker Markus und dessen Anhängern, der zweifellos zu den Schülern Valentins gehörte, die Voranstellung desselben

nicht die mindeste Neigung dazu oder auch nur Ahnung davon, dass der Gnosticismus durch Zuhülfenahme der hellenischen

---

bei so verschiedenen Verfassern gradezu zu einem unerklärlichen Rätsel macht. Ausserdem hat aber Hilgenfeld in seiner Recension der Lipsius'schen Schrift: „Quellen" bereits nicht nur den Namen *Μαρκίων* als Vornamen bei Plutarch, Quaest. conviv. nachgewiesen, sondern auch dargetan, wie derselbe als *ὑποκοριστικόν* die gräcisirte Form von *Μάρκος* ist und sich zu diesem verhält, wie *Ἡφαιστίων* zu *Ἥφαιστος*, so dass die Anhänger des Markus-Markion ebenso wohl anfangs *Μαρκιανοί* wie *Μαρκιανισταί* (vgl. hierzu das *Καϊανισταί* bei Clem. Alex. Strom. 17, 108) genannt werden konnten, während die späteren Bezeichnungen als *Μαρκιωνῖται, Μαρκιωνισταί* ungenau sind, die Anhänger des Gnostikers Markus aber *Μαρκώσιοι* genannt wurden (vgl. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 298f.; vgl. 1876, S. 218f.). Die nähere Zusammengehörigkeit von Simon, Menander und Markion hat nun Harnack auch für Justins Anschauung unzweifelhaft dargetan, wenn auch seine weitergehenden Schlüsse aus dieser Tatsache auf die Anlage des Justin'schen Syntagma und die Gruppirung der Häretiker bei den Apologeten für unhaltbar erachtet werden müssen. Es ist aber gradezu auffallend, wie Harnack die Ableitung der Gnosis aus jüdischen Secten bei Justin völlig in Abrede stellen zu müssen meint, während Justin ganz andere Secten bei den Juden nennt, also seine Bemerkung Dial. c. Tryph., c. 80 sich auf die Masbotheer gar nicht beziehen kann und er sonst doch grade Simon, Menander und Markion aufs engste verbindet. Der gegen das echte Judentum gerichtete Gegensatz der Lehre Markions beweist nur, dass dieser seinen vollen Unterschied gegen die alttestamentliche Gotteslehre, welche das Christentum ganz und voll übernommen, erkannte und im Christentum nur allgemeinen Eingang zu finden hoffte, wenn er jene als volle Verkennung und Verdunkelung des höchsten Gottes brandmarkte. Lipsius und Hilgenfeld mögen nun gegen Harnack völlig Recht darin haben, dass die Ketzerlisten keinen chronologischen Wert haben und für das frühere Auftreten aus ihrer Reihenfolge gradezu nichts zu folgern ist. Dennoch wird dieser von nichtrömischen Quellen bezeugte Zusammenhang Markions mit Menander und den Goeten, neben der Art, wie Justin, Apolog. I, 26, also ums Jahr 150 von Markion spricht, auf eine vorrömische Wirksamkeit desselben hinweisen. Dies wird ein unbefangener Sinn als von Harnack, Quellenkritik, S. 23f. klar dargelegt anerkennen müssen. Man wird darum die Zeit Markions hinaufzurücken genötigt sein. Die Nichtberücksichtigung dieser Wirksamkeit von Seiten der römischen Markioniten selber wie der sonstigen römischen Quellen über Markion hat ihre volle Analogie in der völligen Verwirrung, welche Lipsius selbst in betreff der kyprischen, vorrömischen Wirksamkeit des Valentin aufzeigt (S. 236f. a. a. O.). Bei dem immer mehr auf Rom als das Centrum gewandten Blicke der Späteren liessen sie

Speculation in der Art überwunden werden könne und werde, wie es durch Justin und noch mehr durch die alexandrinische Schule erfolgte, während dies Refugium solchen asiatischen Theologumenen gegenüber nahelag, wenn auch hinwiederum seine eigenen Gefahren hatte. Je deutlicher Hegesipp erkannte, wie notwendig eine feste Zusammenfassung und Einheit der Kirche den immer mächtiger andringenden Wogen der gnostischen Bewegung gegenüber und bei den grade durch sie hervorgerufenen vielfältigen ihrem Subjectivismus ent-

alles den wichtigen Kämpfen in der Hauptstadt Vorangegangene mehr oder weniger ausser Acht. Als Markion bald nach 150 nach Rom kam — denn dies Ergebnis aus Justins Apologie wird doch viel eher zur Zurechtlegung der nach ihren Angaben über die Zeit von Tiberius bis auf Antonin höchst unklaren und nur ungefähren Berechnung der Zeit zwischen Christus und Markion bei Tertullian, Adv. Marc. I, 19 gebraucht werden müssen, als umgekehrt (gegen Lipsius a. a. O., S. 241 f.) —, soll er sich nach dem auf römische Quellen zurückzuführenden Bericht des Irenäus (Adv. haer. I, 27, 1) Kerdon angeschlossen haben. Diese Angabe braucht nicht gradezu als Erfindung des Bischofs von Lyon behandelt zu werden, wenn man an Justins Darstellung als der ältesten, und darum namentlich noch schwerer als Pseudotertullians (Haer. 17) und Epiphanius' (Haer. 41, 1. 2) Angaben wiegenden Darstellung festhalten will. Denn einmal stellt Irenäus (Adv. haer. IV, 4. 3) den Kerdon ausdrücklich nur als Vorläufer Markions dar, und sodann konnte der einseitig auf Rom achtende Blick seiner Quellen in diesem Stück einen vorläufigen Anschluss an den vielleicht aus seiner Secte hervorgegangenen und vor ihm nach Rom gekommenen, aber ohne bedeutende Wirksamkeit gebliebenen Kerdon leicht zu solch falscher Auffassung führen. In dieser Beziehung wird im Verhältnis zu jener Angabe des Irenäus es stets ein Moment kritischer Art bleiben, dass Hegesipp, welcher grade zur Zeit der Entfaltung und des Emporkommens jener gnostischen Heroen in Rom ankam und Jahre lang weilte, wohl von einem Menander, nichts aber von einem Kerdon weiss. Allerdings lässt sich die Vollständigkeit des Ketzerverzeichnisses Hegesipps nicht garantiren (so Lipsius, S. 41) und wird sein Schweigen über Kerinth, der in Kleinasien lebte, gegen Irenäus nicht ins Gewicht fallen. Anders aber verhält es sich mit Kerdon, dem römischen Häretiker seiner Zeit, denn diesen musste Hegesipp von seinem Aufenthalt in Rom her kennen und er würde bei einer grösseren Bedeutsamkeit desselben von ihm und seiner Secte sicher etwas wissen. Sein Schweigen reicht nicht hin, jene Angaben über Kerdon ganz ins Mythische zu verweisen, wohl aber, um denselben eine Deutung zu geben, nach welcher sie mit andern besser verbürgten Berichten sich in Einklang setzen lassen, wie oben geschehen.

springenden Spaltungen [1]) war, umsomehr suchte er die Rettung des Christentums in dem strengen Halten desselben an seiner Quelle, welche für ihn in der unbeirrten apostolischen Tradition floss. Die Wahl dieses Rückhaltes kann an sich in keiner Weise auffallen; das Christentum selber wie das Daheimsein Hegesipps an den Ursprungsstätten jenes musste den umsomehr zu ihr führen, welcher, wie es scheint, zu der griechischen Philosophie auch vordem keine Neigung gehabt hatte. In dieser unverbrüchlichen Treue gegen das Traditionelle steht Hegesipp nicht allein oder als Ausnahme da; dieselbe Anhänglichkeit an die Ueberlieferung charakterisirt, wie des Irenäus und Tertullian Verhalten im Ganzen beweisen, die Kirche des zweiten Jahrhunderts. Hegesipps Eigentümlichkeit tritt nun aber in jenen Mitteilungen hervor, welche ein stark judenchristliches Gepräge tragen. So unvermeidlich es sein mochte bei dem Forschen nach der apostolischen Ueberlieferung auf dem unmittelbaren Schauplatz der evangelischen Begebenheiten zu Jerusalem und in dessen Umgebung, dass er, namentlich wenn er nach solchen suchte, die daselbst noch mit Aposteln zusammengelebt hatten, auch solche judaistisch gefärbte Berichte empfing, so war es doch nicht nötig, dieselben unverändert aufzunehmen. Da entsteht nun die Frage, inwieweit Hegesipp bei seiner Flucht vor dem ethnisirenden Gnosticismus der judaisirenden Richtung vieler Judenchristen verfallen sei. Es ist aber eben nur das Mass dieser Hingabe an die judenchristliche Tradition zu bestimmen. Denn seine dem Judentum im allgemeinen dessen Feindschaft wider Jesum vorwerfende und ohne Unterscheidung dessen Parteiungen den Ursprung des Gnosticismus zuschiebende Ansicht steht der Annahme völligen Judaisirens seiner Anschauungen von vornherein entgegen. In der Tat erklärt sich auch alles, was für ihn als für einen Repräsentanten eines, wenn auch von seiner Macht in der Kirche schon herabgekommenen Judenchristentums sich anführen liesse, wenn es einfach und richtig verstanden wird, ganz und gar aus dem ihn beherrschenden Interesse: die ungestörte Einheit der Kirche wie in der Gegenwart und Zukunft, so auch bis in die fernste Vergangenheit festzuhalten.

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 6: *οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν κτλ.*

Deutlich tritt dies an dem Schriftkanon hervor, dessen Bewährung Hegesipp den abendländischen Gemeinden nachrühmt; er bezeugt, dass es sich in jeder Stadt so verhalte, wie es das Gesetz und die Propheten und der Herr verkündigt [1]). Bei dem aus dem Neuen Testament genugsam bekannten Sprachgebrauch, den zu verlassen Hegesipp gar keine Veranlassung hatte, den er vielmehr, wollte er die unverfälschte Ueberlieferung festhalten, auch beibehalten musste, kann die Zusammenstellung von Gesetz und Propheten und zwar auch in dieser Ordnung als Bezeichnung des Alten Testaments nur naturgemäss erscheinen und liegt in der Voranstellung des Gesetzes bei Hegesipp so wenig wie im Munde Jesu [2]) oder bei Paulus [3]) eine judenchristliche Betonung des Gesetzes [4]). Die von Hegesipp eingehaltene Reihenfolge: das Gesetz, die Propheten und der Herr, entspricht grade der geschichtlichen Abfolge der verschiedenen Träger der christlichen Offenbarung, wobei durch die Bezeichnung Jesu als der Herr, wie derselbe vorzugsweise von Paulus und Johannes bezeichnet wird, dieser gebürend hervorgehoben wird, so dass Hegesipp ebenso wenig das Evangelium und die ganze Verkündigung der Schrift als Gesetz betrachtet, gleich Hermas [5]), als einen Gegensatz zwischen Gesetz und Propheten sammt dem Herrn aufstellt, welches letztere aber in keiner Weise als treue apostolische Ueberlieferung angesehen werden kann und sich bei Ignatius [6]) lediglich aus einer bestimmten Kampfesstellung begreift, wie sie für Hegesipp bei der Schilderung abendländischer Gemeinden nicht vorlag. Diese Zusammenstellung von Gesetz, Propheten und dem Herrn als den Trägern der Offenbarung entspricht ganz und gar der Anschauung, nach welcher für Hegesipp jüdische und christliche Abweichungen von der göttlichen Offenbarung auf ein und derselben Linie stehen,

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 3: *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

[2]) Matth. 7, 12.

[3]) Röm. 3, 21: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.*

[4]) So Hilgenfeld.

[5]) Hermas sim. V, 5. 6; VIII, 3.

[6]) Ignat. ad Magnes. 8.

und beruht wie diese auf der Auffassung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung als einer zusammengehörigen gleichartigen Kette [1]). — Indem nun aber Hegesipp bei Gesetz und Propheten nur an die Schriften des Alten Testamentes denken kann, kann er auch bei dem „und der Herr“ nur an Schriften denken, durch welche der Herr noch zu den Gemeinden redet, wie sie in den Evangelien des Neuen Testamentes vorliegen. An welche, wird sich nicht feststellen lassen. Zwar ist aus der aus Matth. 26, 64 stammenden Bezeichnung der Gnostiker als Pseudochristen und Pseudopropheten, wie aus der Bekanntschaft mit dem Verhalten Herodis des Gr. bei der Kunde der Magier [2]) und der Anführung von Matth. 13, 16 in der von Stephanus Gobarus angeführten Stelle geschlossen worden, dass Hegesipp nicht nur mit der angeblichen Grundschrift des 1. Evangeliums, sondern auch mit dessen letzter Bearbeitung bekannt gewesen; und ebenso soll Hegesipp das kanonische Lukasevangelium um des von ihm in der Erzählung von Jakobus [3]) allegirten Kreuzeswortes Luk. 23, 34 willen gekannt haben [4]). Diese Stellen weisen sämmtlich aber nur auf einzelne allerdings in den Evangelien und zwar genauer berichtete Worte und Vorgänge hin; aber ihr Buchstabe reicht nicht aus, um daraus zu beweisen, dass dem Hegesipp der Buchstabe unserer Evangelien vorlag. Dabei ist die Uebereinstimmung nach einer anderen Seite um so bedeutsamer, da dieselben als unseren Evangelien nicht entnommen, wie namentlich von der letzten Stelle behauptet werden muss, nur um so schlagender für die Stetigkeit der Tradition der evangelischen Geschichte und die Glaubwürdigkeit unserer evangelischen Berichte zeugen [5]). Der Schluss

[1]) Bei Euseb. H. e. IV, 22, 6.

[2]) H. e. III, 20, 1.

[3]) H. e. II, 23, 16.

[4]) So Hilgenfeld a. a. O., S. 201.

[5]) Eine ähnliche Beweiskraft liegt in jener uns von Hegesipp nur aus der Ueberlieferung berichteten Frage, welche die christenfeindlichen Juden an Jakobus gerichtet haben sollen: *ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* H. e. II, 23, 12. Mag der für Hegesipps eigene Stellung nicht in Betracht kommende Sinn sein, welcher er wolle, so wird immerhin anerkannt werden müssen, dass der Anlass zu dem in

aus diesen mehr nur zufälligen Berührungen mit unseren Evangelien, dass Hegesipp dieselben nicht gekannt, wäre indes voreilig. Dies wird aus seinem Verhalten zum Briefe Jakobi ganz deutlich. Mit der in diesem vorliegenden Anschauungsweise hat Hegesipp eine grosse Verwandtschaft, und bei Hegesipps Aufmerksamkeit auf alles, was Jakobus den Gerechten anging, konnte dieses Schreiben demselben nicht entgehen, auch wenn es unecht und etwa erst unter Domitian abgefasst wäre [1]). Denn dieses Schreiben bliebe auch dann „ein Denkmal des hauptsächlich durch Jakobus den Bruder des Herrn vertretenen Judenchristentums, welches die ursprüngliche Einfachheit und essenische Färbung des Urchristentums noch zu bewahren suchte“ [2]). Nun aber schweigt Hegesipp von diesem Briefe gänzlich. Denn Eusebius berichtet uns nichts über desselben Stellung zu diesem ihm unzweifelhaft bekannt gewordenen Schreiben; Hegesipp beruft sich auf den Brief weder als auf eine Urkunde der unverfälschten apostolischen Tradition, noch macht er, wiewohl er selbst mit untergeschobenen Schriften bekannt war und auf sie achtete, auf denselben als ein dem von ihm so hochgestellten Jakobus dem Gerechten untergeschobenes Schriftstück aufmerksam. Eine solche völlige Nichtberücksichtigung der einzelnen vorhandenen neutestamentlichen Schriften ist nur erklärlich, wenn Hegesipp das, was er von diesen kannte, in jenem *ὁ κύριος* grade so zusammenfasst, wie die alttestamentlichen in dem *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, ohne dass wir dadurch freilich in Stand gesetzt werden, über den Umfang und die einzelnen Bestandteile des Hegesipp'schen Kanon für die neutestamentliche Kritik bedeutsame Schlüsse zu ziehen. Ein vollständiges Ignoriren alles Schrifttums ist darum auf seiner Seite nicht anzunehmen, weil Hegesipp in seiner

---

dieser Frage liegenden Terminus auf die Evangel. Joh. 10, 2 u. 7 berichteten Aussprüche Jesu und deren weite Verbreitung im Munde der Christen zurückweist, diese Frage also für die Geschichtlichkeit eigentümlich johanneischer Berichte eintritt.

1) So Hilgenfeld, Histor.-krit. Einleitung ins Neue Testament, S. 542, dessen Beweisführung aber keineswegs durchschlagend erscheint.

2) Hilgenfeld a. a. O.

Schrift auch erwähnt hat, dass die Häretiker namentlich in Bearbeitung der sogenannten apokryphischen Bücher des Neuen Testamentes tätig gewesen sind [1]), also auch auf die christliche Literatur seiner Zeit in seinen Denkwürdigkeiten Rücksicht nahm. Zu diesem Sachverhalt stimmt es nun völlig, dass Hegesipp nach der Angabe des Eusebius das Hebräer-Evangelium gekannt und benutzt hat. Allerdings würde es freilich ein besonderes Gewicht verraten, welches derselbe auf diese Schrift gelegt haben müsste, wenn er dasselbe sogar in einer zwiefachen, nämlich in seiner griechischen und in seiner aramäischen Gestalt benutzt hätte [2]). Eusebius berichtet nämlich am Schlusse des vielerwähnten Kapitels seines vierten Buches, in welchem er nicht mehr wie oft vordem Hegesipp als kirchengeschichtlichen Zeugen aufführt, sondern auf denselben als geschichtliche Erscheinung selbst und deren Bedeutung für die christliche Kirche zu sprechen kommt, auch aus seinem Werke alles das nachbringt, was ihm noch zu bemerken wichtig schien, sich aber vordem nicht in seine Darstellung einfügen liess, — auch dies, dass Hegesipp „auch aus dem Hebräer-Evangelium und aus dem Syrischen (Aramäischen) und insbesondere aus der hebräischen Sprache einiges beigebracht habe, damit beweisend, dass er selbst von Hebräern stammend zum Glauben gekommen war, und anderes wie aus der mündlichen jüdischen Ueberlieferung [übernommen] erwähne" [3]). Bei der Beurteilung dieser Hegesipps Quellen besprechenden Worte muss vor allem beachtet werden, dass es Worte des Eusebius sind und dessen, wie der schon früher besprochene Schluss auf die jüdische Abkunft des Hegesipp beweist, nicht gar tief gegründetes

---

1) Euseb. H. e. IV, 22, 9: *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.*

2) So Hilgenfeld, Zeitschr. 1876, 2. Heft, S. 193.

3) Euseb. H. e. IV, 22, 8: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

Urteil enthalten. Dieselben bieten schon darum keinen historisch-festen Anhalt, sondern unterliegen notwendig kritischer Beurteilung, und es bedarf dazu vor allem ihres richtigen Verständnisses. Eine Angabe, dass Hegesipp aus dem griechischen und aus dem aramäischen Hebräer-Evangelium einiges entnommen, kann nun schon aus dem Grunde in den Worten nicht liegen, weil der des Aramäischen unkundige Eusebius den griechischen Worten Hegesipps nicht ansehen konnte, welche Mitteilungen der letztere dem griechischen und welche er dem aramäischen Hebräer-Evangelium entnommen habe; auch verfuhr Eusebius bei der Durchforschung seiner Quellen nicht so sorgfältig, um eine so genaue Vergleichung vorzunehmen. Auf einer eigenen Angabe des Hegesipp kann andererseits Eusebius' Bericht in diesem Punkte auch nicht beruhen, weil des Eusebius Art, über die Benutzung apostolischer Schriften seitens eines Papias und anderer Kirchenschriftsteller sich auszusprechen, in dem Falle eine ganz andere ist, dass diese sich selbst ausdrücklich auf neutestamentliche Schriften beriefen, und wären es auch nur Antilegomena oder Notha. Eusebius lässt dabei Hegesipp diesen von ihm bezeichneten Quellen sämmtlich nur einiges (τινὰ) entnehmen und stellt damit jede besondere Bevorzugung derselben und Liebhaberei für dieselben in Abrede. Die Benutzung einer aramäischen Schrift ist dabei selbst seitens des Hegesipp sehr unwahrscheinlich, da dessen Kenntnis dieser Sprache eine sehr unvollkommene, wie sich bei allen schwierigen Punkten, z. B. dem Namen der Masbotheer und dem Beinamen des Jakobus als Oblias (vgl. unten) herausstellt. Da nun aber Eusebius sofort im Anschlusse an die Angabe der als τὸ Συριακὸν bezeichneten Quelle noch besonders hervorhebt, dass Hegesipp auch namentlich aus der hebräischen Sprache einiges beigebracht habe, — so wird es gradezu unmöglich, jene als τὸ Συριακὸν bezeichnete Quelle von einer besonderen aramäischen Schrift zu verstehen, da die Sprache der damaligen Juden Palästinas von den nicht genau unterscheidenden Kirchenvätern bald als aramäische (syrische), bald als hebräische bezeichnet wird. Die allerdings anscheinend am nächsten liegende Ergänzung von εὐαγγελίου würde

darum auch immer nur auf eine uns unbekannte griechische Evangelienschrift führen, welche jenen Namen aus irgend einem Grunde erhalten. So wenig wir verlegen wären, wenn uns überhaupt eine grössere Zahl sogenannter Urevangelien oder Evangelienquellen wahrscheinlich und ihr Nachweis evident erschiene, aus den aufstellbaren Quellen des dritten Evangeliums eine als ganz zu diesem Namen passend aufzustellen, scheint es uns doch überhaupt angemessener, anstatt einer erst zu vermutenden unbekannten Grösse eine bekanntere und öfters mit dem gleichen Namen bezeichnete Schrift zu verstehen. Eusebius nimmt nämlich in dieser Aufzählung der besonderen Quellen Hegesipps sichtlich seinen Weg von den christlichen zu den noch immer ferner von diesen abliegenden jüdischen Quellen bis zu der ungeschriebenen jüdischen Ueberlieferung. Zwischen den Evangelienschriften und den aramäischen Targums, auf welche er, da er das Alte Testament nicht meinen kann, mit *ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου* deuten muss, da er eben noch von schriftlichen Quellen spricht und erst darnach auf mündliche kommt, — liegt nun aber die Septuaginta in der Mitte. Diese selbst aber weist in ihrer jetzigen Gestalt am Ende des Buches Hiob auf einen als „die syrische Bibel“ [1]) bezeichneten Doppelgänger hin, welcher grade ausweislich dieser Stelle mit allerlei targumistischen Zusätzen durchsetzt war. Ausserdem finden wir bei Melito von Sardes grade im zweiten Jahrhundert, also zur Zeit Hegesipps, und in der Hexapla eine Variation der LXX gradezu als *ὁ Σύρος* bezeichnet [2]). Für unsere Untersuchung hier bleibt es nun ohne Bedeutung, ob diese syrische Bibel ähnlich dem in der Hexapla ebenfalls berücksichtigten Samareitikon eine griechische Uebersetzung einer ursprünglich aramäischen Seitengängerin der LXX [3]) oder nur eine durch palästinensisch-targumistische Zusätze sich unterscheidende Recension der eigentlichen LXX war. An diese syrische Bibel

---

[1]) *ἡ συριακὸς βίβλος.*

[2]) Böhl, Forschungen nach einer aramäischen Volksbibel, S. 160ff. u. 210f.

[3]) So Böhl a. a. O.

als Quelle für manche Nachrichten des Hegesipp zu denken, namentlich in Bezug auf die von ihm mitbearbeitete israelitische Geschichte, liegt darum am nächsten, zumal Eusebius sehr wohl im Stande war, das aus dieser Recension Entnommene zu erkennen. Eine solche Quelle, welche eben nur für speciell Israelitisches ausbeutbar war, anzunehmen, sind wir aber darum völlig berechtigt, weil auch die beiden folgenden Angaben nur solche Quellen namhaft machen und unsere Deutung deshalb ganz im Gedankenzuge des Eusebius bleibt. Dies Verfahren Hegesipps erklärt sich dabei völlig aus jenem Streben auch für die vorchristlichen Zeiten an die unverfälschte Ueberlieferung sich zu halten und in der Einheit mit den Gläubigen auch der fernsten Vergangenheit zu beharren.

Hegesipp nimmt nun freilich, wie schon dies Schöpfen auch aus sehr unglaubwürdigen Quellen zeigt, der mündlichen, von ihm für beachtbar gehaltenen Ueberlieferung gegenüber eine sehr unkritische Stellung ein. Seine kritiklose Hingabe an dieselbe sollte ihn indessen vor dem Vorwurf, ein magnus fabulator [1]) zu sein, wie ebionitischer Denkweise zu huldigen [2]), behüten. Die Treue, mit welcher er die ihm zukommende Ueberlieferung wiedergiebt, giebt keine Berechtigung dazu.

Namentlich der letztere Vorwurf ist umsoweniger begründet, als sich in Hegesipps Mitteilungen unverkennbare Spuren finden, welchen zufolge er sich bewussterweise von specifisch judaisirenden Ideen zurückhielt und der allgemeinen christlichen Tradition folgte.

Wir zielen mit dieser Bemerkung auf die ihm selbst wirklich anzurechnenden christologischen Andeutungen in seinen Fragmenten. Hegesipp erkennt nicht nur die im ersten wie im dritten Evangelium bezeugte vaterlose Erzeugung Jesu Christi an [3]), sondern bekundet auch in den

---

[1]) So Wichelhaus, De N. T. vers. syr., p. 53f., Anm.

[2]) So Hilgenfeld, gegen welchen vgl. bes. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 251.

[3]) Euseb. H. e. III, 20, 1: *οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα*

uns von ihm gemachten Angaben, so weit sie seine eigene Ansicht ausdrücken [1]), dass er nicht mit den häretischen Judenchristen Jesum für einen blossen Menschen (*ψιλὸν ἄνθρωπον*) angesehen haben will. Denn wenn Hegesipp auch mit dem Neuen Testament Jakobus den Gerechten als Bruder des Herrn [2]) bezeichnet, so giebt er dieser Benennung schon dadurch eine bedeutsame Limitation, dass er des Jakobus Bruder Judas an der soeben erwähnten Stelle nur als „*κατὰ σάρκα* einen Bruder des Herrn genannt“ bezeichnet. Endlich bezeichnet Hegesipp das Geschlecht Jesu als ein *θεῖον*

τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 202.

[1]) So drücken wir uns aus, weil wir die Stelle H. e. III, 32, 8: *ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς κτλ.*, in welcher Jesus als *ἔνθεος σοφία* bezeichnet wird, mit Bedacht ausscheiden, wiewohl dieselbe nicht nur von Dorner (Christ. I, 315), sondern auch von Hilgenfeld (a. a. O., S. 203) unbedenklich als eine Stelle aus Hegesipps Feder benutzt wird. Allein der Fortschritt der Erzählung des Eusebius, wie er aus der Vergleichung von III, 31 Schluss erhellt, erlaubt die Stelle zum mindesten nicht für eine Anführung aus Hegesipp *κατὰ λέξιν* (III, 31, 3) anzusehen, wenn die Stelle überhaupt auf Hegesipp beruht. Uns gewinnt es vielmehr den Anschein, als ob III, 32, 7 die Auszüge aus Hegesipp in diesem Capitel ein Ende nehmen. Denn auch innere Gründe sprechen wider die Zurückführung auf ihn. Schon der Ausdruck *ἡ ἔνθεος σοφία* erscheint für Hegesipp zu alexandrinisch. Dorner verweist zwar als auf ein Seitenstück zu jener Bezeichnung für Christus auf die nach Eusebius' ausdrücklichem Zeugnis bei Hegesipp sich findende Benennung des alttestamentlichen Spruchbuches als *ἡ πανάρετος σοφία* (IV, 22, 9). Allein diese mutmasslich auf jüdischem Terminus beruhende Benennung des Spruchbuches (vgl. Delitzsch, Das Salomon. Spruchbuch, 1873, S. 30f.) will doch dies Buch lediglich als Erzeugnis der fehlerlosen Weisheit kennzeichnen, während in ihr eine Beziehung auf Christum ganz und gar nicht nachweisbar. Mit gutem Rechte vermutet vielmehr schon Bertheau (Exeget. Handb. VII, 1. S. X), dass diese Benennung zu dem *ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* Genommenen zu rechnen ist. Endlich aber spricht für den Ursprung des Terminus *ἡ ἔνθεος σοφία* aus der alexandrinischen Theologenschule an dieser Stelle grade der darin aufgestellte Gegensatz einer *ἄθεος πλάνη*, welcher es auch überhaupt unratsam machen dürfte, durch *ἔνθεος σοφία* Jesum nach der durch ihn geschehenen Offenbarung bezeichnet sein zu lassen.

[2]) *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου.*

γένος [1]), was er aber nur kann, wenn er bei dem Unterschiede, den er zufolge der Bezeichnung des Judas als eines „κατὰ σάρκα Bruder Jesu genannten“ κατὰ πνεῦμα zwischen Jesus und seinen Verwandten angenommen haben muss, in Jesu Gott im Fleisch offenbar geworden sein liess [2]).

---

1) H. e. IV, 22, 4: καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος. — Die Stelle III, 32, 5, in welcher ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν gedacht wird, ist darum in die Betrachtung nicht mit hineingezogen, weil ihr Ausdruck dem Eusebius in einer Angabe über Hegesipp, nicht aber diesem selbst angehört.

2) Wie schon früher angemerkt ist, halten wir die Schilderung Jakobus des Gerechten (Euseb. H. e. III, 23, 3sq.) für der Tradition entnommen, und darum bei Hegesipps sclavischer Wiedergabe solcher Ueberlieferung für die christologische und soteriologische Ansicht desselben nicht benutzbar. Deshalb enthalten wir uns auch, auf die Deutung der Frage: τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ hier einzugehen, und beschränken uns auf eine Bemerkung über die von Hegesipp offenbar selbst vollzogene Uebertragung der aramäischen Bezeichnung des Jakobus als ὠβλίας (Euseb. H. e. II, 23, 7) ins Griechische. Nach Hegesipp soll die Deutung dieses Ausdruckes περιοχὴ τοῦ λαοῦ sein. Denn das καὶ δικαιοσύνη erscheint als eine Aufnahme des kürzeren Beinamens ὁ δίκαιος in dieser volleren Bezeichnung. Da das τοῦ λαοῦ sich zweifellos als Uebertragung des in den Endsilben von ὠβλίας steckenden לְעָם darstellt, sind wir berechtigt, auch das περιοχή als eine Uebertragung eines hebräischen Wortes anzusehen. Περιοχή bedeutet nun: Schlauch, Hülse wie das hebräische Wort אוב (Hi. 32, 19). So klar es ist, dass diese aus dem Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens kurzer Hand aufgenommene Bedeutung von אוב unzutreffend ist, leitet diese Uebertragung doch auf die richtige Deutung der ersten Silbe, sobald wir bedenken, dass אוב nicht nur im Alten Testament auch noch die Bedeutung νεκρόμαντις, Zauberer (1 Sam. 28, 7. 8; Jes. 8, 19; 19, 3; 29, 4) hat, sondern vor allem die Ableitung dieses אוב ganz unsicher ist. Erinnern wir uns, dass viele Ausleger, zuletzt wieder Hitzig (Hiob, Einl. S. X), bei der Deutung des Namens איוב auf eine hebräische Wurzel אוב = arab. أى zurückkehren, zurückgreifen, wornach das Part. Activi, dessen Vokal einem griechischen Ohre leicht wie ein ω klingen konnte, le revenant, der sich zu Gott Kehrende, der Bussfertige bedeuten würde. אבלעם würde demnach mit Bezug auf des Jakobus Lebensweise diesen höchst passend als den Büsser fürs Volk bezeichnen, — welche Benennung ein treffendes Correlat für das δίκαιος wäre. Hegesipps am Buchstaben hängenbleibende Deutung bliebe dann nur für seine äusserst dürftige Kenntnis des Hebräischen und Aramäischen beweisend.

Unsere bisherige Darlegung der ganzen Stellung Hegesipps würde freilich eine bedeutende Modification erleiden und zu einem andern Endergebnis führen müssen, wenn aus einigen Stellen Hegesipps, wie behauptet [1]), sich ergäbe, dass derselbe die Reinheit und Einheit der Kirche von deren Leitung durch Blutsverwandte Jesu herleitete und abhängig sein liesse. Damit aber ginge Hegesipp noch einen Schritt weiter als die von ihm selber berichtete und so hoch gehaltene unverfälschte Ueberlieferung, welcher zufolge Jakobus der Gerechte nach der Himmelfahrt nur in Gemeinschaft mit, also nur als einer unter den Aposteln die Leitung der Kirche übernahm [2]), so dass des Eusebius Angabe [3]), dem Jakobus sei nur der Bischofssitz zu Jerusalem von den Aposteln eingeräumt, für welche er dieses Fragment zunächst im selben Kapitel als Beleg beibringt, damit ganz harmonirt. Es wird dem Jakobus damit keine höhere Stellung zugewiesen, so dass die folgende Erzählung lediglich auch ursprünglich wie in dem Zusammenhange, in welchen sie Eusebius verwebt, nur das besondere Verhältnis des Jakobus zu seinem Volk, dem Volk Judäas, bespricht. Und auf eine höhere Stellung des Jakobus in Hegesipps Augen führt auch eine andere Aussage Euseb. H. e. III, 32, 6 nicht, in welcher auch noch andere Blutsverwandte Jesu von Hegesipp als Leiter der ganzen Kirche bezeichnet sein sollen, so dass die Kirche nach seiner Darstellung 70 Jahre unter der Leitung der Familie Jesu gestanden und dies deshalb die Zeit ihrer jungfräulichen Reinheit geblieben sei. Allein diese Auffassung kann sich nur darauf berufen, dass es von den Anverwandten Jesu heisst: sie gingen der Kirche voran [*προηγοῦνται*], welcher Ausdruck schon an sich nur mit Zwang von einer amtlichen Leitung der Kirche verstan-

---

1) Hilgenfeld a. a. O., S. 223 u. o.

2) Euseb. H. e. II, 23, 3: *ὁ Ἡγήσιππος . . . . ἱστορεῖ τὸν τρόπον. „διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ. ἀδ. τ. κ. Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν“ . . . .*

3) Ebendas. 1: *ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱερ. ἐγκεχείριστο θρόνος,* vgl. III, 32, 1. 2.

den werden könnte. Dabei würde diese Auffassung im Zusammenhang der Darstellung Hegesipps das Resultat ergeben, dass nach des Jakobus Tode neben und über der Leitung durch den von Hegesipp allenthalben hochgestellten Vetter des Herrn Simeon andere unbekanntere Genossen desselben Geschlechts die Leitung der Kirche gehabt hätten. Ueberdies handelt Hegesipp, wie der volle Wortlaut der Stelle beweist, dort gar nicht von der Reihe der Leiter oder gar — im Widerspruche mit der unter Berufung auf das Zeugnis Hegesipps am Anfang desselben Kapitels ausdrücklich gemachten Angabe des Eusebius — von der Leitung der ganzen Kirche durch die Verwandtschaft Jesu und deren Glieder. Von diesen sagt er vielmehr nach der notwendigen Verbindung der Worte nur, dass sie aufgetreten und als Zeugen der Kirche vorangingen [1]) und bis auf Trajans Zeit blieben, nachdem tiefer Friede für die ganze Kirche angebrochen, so dass es vielmehr wahrscheinlich ist, dass jene Worte sich auf Domitians Zeiten beziehen und darum vom Vorangehen im Martyrium im engsten kirchlichen Sinne verstanden werden müssen. — Einer solchen angeblichen Betonung der Leitung der Kirche durch Blutsverwandte Jesu seitens des Hegesipp widerspricht insbesondere auch der Umstand, dass das Bischofstum des Jakobus nur dem der andern Bischöfe gleichgestellt wird, indem Hegesipp bei dem Berichte über seine Reise auf die Bewahrung der Lehre durch jede Bischofsreihe und in jeder Stadt Gewicht legt (vgl. oben Euseb. H. e. IV, 22, 3). Das ausdrückliche Zeugnis des Eusebius H. e. III, 32, 1 u. II, 23, 1 [2]) benimmt dazu der in den Fragmenten des Hegesipp vorliegenden Darstellung den hie und da aus diesen selbst hervorgehenden Anschein, als rede Hegesipp immer von der ganzen Kirche, und nicht nur von der Gemeinde oder Kirche Jerusalems, indem Eusebius unter Berufung auf das

---

[1]) Euseb. H. e. III, 32, 6: *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τ. κ.*

[2]) Vgl. das.: *ἐν ᾧ Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, ὅν δεύτερον καταστῆναι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν, μαρτυρίῳ τὸν βίον ἀναλῦσαι παρειλήφαμεν· καὶ τούτου μάρτυς αὐτὸς ἐκεῖνος .... Ἡγήσιππος.*

Zeugnis des Hegesipp Simeon als Bischof Jerusalems bezeichnet. Dass Eusebius aber dort nicht seine Anschauung dem Hegesipp aufdrängt, tritt darin hervor, dass Hegesipp III, 32, 6 nicht einfach von der Kirche, sondern ausdrücklich von der ganzen Kirche spricht [1]), also einen Unterschied statuirt [2]), so dass darnach auch, was Hegesipp (IV, 22) von dem jungfräulichen, d. i. von Häresien unbeeinträchtigten Zustande der Kirche unter Simeons bischöflicher Leitung in einem ganz ähnlichen Zusammenhange sagt, allein auf den Zustand der jerusalemischen Kirche bezogen werden darf [3]).

Viel bedeutsamer als diese aus der Hingabe an die jerusalemisch-judenchristliche Ueberlieferung sich einfach ergebende Darstellung des Vorzuges, welchen die Verwandten Jesu in ihrer Heimat unter den Christen genossen, sind für die Beurteilung der ganzen Stellung Hegesipps die einzelnen Spuren einer Bekanntschaft mit Paulus und Benutzung von paulinischen Ideen durch Hegesipp. In dieser Beziehung muss jener nach einer andern Seite bereits verwerteten Bezeichnung des jüdischen Volkes als der Beschneidung [4]) und der auch bereits besprochenen Bezeichnung der leiblichen Verwandten Jesu als seiner Brüder nach dem Fleische [5]) die vollste Beachtung werden; beide Termini sind im Neuen Testament nur dem Paulus eigentümlich. Wenn Hegesipp solche specifisch paulinische Vorstellungen und Begriffe nicht nur kennt, sondern in seiner eigenen Darstellung selbständig verwendet, dann muss ihm auch Paulus zu den Zeugen des Herrn, durch welche dieser zu der Kirche redet, gehört haben, und wir sind berechtigt zu dem uns nicht näher bekannten neutestamentlichen Kanon desselben auch einige paulinische Schriften gehören zu lassen. Diese Anlehnung an Paulus

---

1) *καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ.*

2) Vgl. Jess a. a. O., S. 66.

3) Euseb. H. e. IV, 22, 4: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκ. τ. δικ. . . . . πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλ. καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον· διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

4) Ebendas. IV, 22, 7.

5) Ebendas. III, 20, 1; vgl. Röm. 1, 3; 23. 1 Kor. 10, 18. Gal. 3, 23. 24.

bei einer innerlich von der eigentlicher Pauliner sich wohl unterscheidenden Stellung ist dabei in voller Uebereinstimmung mit dem früher besprochenen schroffen Verhalten zu allen nichtchristlichen Israeliten.

Nachdem wir diese Einsicht in Hegesipps Stellung zu Paulus erlangt haben, werden wir die richtige Beurteilung jenes von Stephanus Gobarus überlieferten Fragments [1]) des Hegesippus um so leichter gewinnen. Allerdings wird nach Obigem eine Bekanntschaft des Hegesipp mit den Worten Pauli 1 Kor. 2, 9, wie sie Stephanus voraussetzt, wahrscheinlich sein. Dennoch bleibt es von vornherein bei dem uns völlig unbekannten Zusammenhange der von Hegesipp gegen die angeführten Worte geführten Polemik ungewiss, ob diese gegen Paulus oder gegen irgend eine Verwendung der Worte in häretischem Sinne gerichtet war. Denn Stephanus Gobarus findet sich zwar bei seiner Benutzung der paulinischen Worte durch jene Polemik Hegesipps, welcher ihm als ein alter und apostolischer Mann wie eine Art Autorität erscheint, beirrt, — lässt aber durch die ganze Art seiner Anführung erkennen, dass er mehr nur durch eine Aehnlichkeit des Wortlautes als durch Vergleichung des Sinnes der apostolischen Stelle mit der Tendenz Hegesipps zu seinem Bedenken gekommen. Für welche der beiden möglichen Annahmen in Betreff des von Hegesipp bekämpften Gegners wir uns zu entscheiden haben, muss sich demnach aus der Betrachtung des Gedankens des Hegesipp erst selbst ergeben. Hegesipp geht nun bei seiner Bestreitung von seinem uns bekannten Kanon aus (vgl. Euseb. H. e. IV, 22, 3), nämlich den heiligen Schriften des Alten Testamentes und der Lehre des Herrn, und stellt diese als Massstab und Correctiv für alle eignen und sub-

[1]) Photii Bibl. cod. 232, p. 288: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες κτλ.*

jectiven Gedanken auf und hebt speciell das Wort des Herrn hervor, welches wir Matth. 13, 16; Luk. 10, 23 lesen. In diesem Ausspruche behauptet nun Jesus die Völligkeit der in Jesu Christo erschienenen Offenbarung gegenüber aller anderen, wie denn auch Hegesipp alles, was neuer ist und mehr geben will, deshalb als eitles Gerede und Lügengewebe auf Grund jenes Zeugnisses hinstellt. Sehen wir nun andererseits Pauli Ausführungen 1 Kor. 2 an, so hebt auch er an dieser Stelle seiner Briefe die zuvor nicht geahnte, nun aber in Christo gegebene Offenbarung in ihrer Grösse und Herrlichkeit hervor und macht dies als Ruhm des einfachen schlichten Evangeliums von Christo dem Gekreuzigten gegenüber den nach anderer höherer Weisheit Verlangenden geltend. Der Gedankengang und die Anschauung beider Stellen, des Ausspruches des Herrn und seiner Benutzung durch Hegesipp und der Darlegung Pauli 1 Kor. 2 befindet sich demnach in voller Uebereinstimmung; dazu kommt noch, dass Paulus sich an diesem Orte mit einem „wie geschrieben steht“ ganz wie Hegesipp auf die göttlichen Schriften des Alten Testamentes beruft, und überhaupt kaum eine zweite Stelle in den Briefen Pauli einem Mann von der Geistesart Hegesipps so zusagen konnte wie die ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes. Bleibt es da nun für einen unbefangenen Leser annehmbar, dass der sonst gegen paulinische Vorstellungen sich nicht spröde verhaltende Hegesipp einer solchen seiner eignen Auffassung ganz analogen Darlegung des Apostels entgegengetreten ist? — Es liegt doch viel näher anzunehmen, dass Stephanus Gobarus, indem er auf Hegesipps Polemik gegen einen irrigen Gebrauch der Worte Pauli oder wahrscheinlicher der ihnen zugrunde liegenden alttestamentlichen Stelle stiess, bei einer nur äusserlichen Erwägung der Stelle in ihr einen Widerspruch gegen jene Paulusworte fand, von welchen er selbst soeben eine Anwendung machen wollte. Nach dem Fragment bei Eusebius IV, 23, 4 sind wir berechtigt, grade in das fünfte Buch der Denkwürdigkeiten, welchem das Citat bei Stephan Gobarus entnommen ist, die Besprechung der gnostischen Bewegungen zu verlegen, und andererseits wissen wir aus dem Zeugnis des Origenes, dass sich eine

Anwendung der betreffenden Stelle in Schriften wie die Apocalypsis Eliae fand. Es sind uns demnach alle nötigen Vorbedingungen für die Annahme tatsächlich gegeben, dass Hegesipps Bestreitung gegen solche häretische Verwendung der alttestamentlichen Prophetenstelle Jes. 64, 4 gerichtet war. Stephan Gobarus sagt auch gar nicht, dass Hegesipp gegen Paulus polemisire, und Eusebius, welcher das fünfte Buch so oft erwähnt, kennt ebenfalls keine Bestreitung Pauli durch Hegesipp, deren er sonst als diesem Schriftsteller eigentümlich gedenken müsste, wie er überhaupt von einem Ebionitisiren desselben nichts weiss [1]). Und endlich erledigt sich das Bedenken, weshalb Hegesipp, wenn er in der Weise sich im Einklang mit dem Apostel Paulus befand, sich nicht auf diesen berief, völlig durch die Erwägung, dass demselben das, was er vom Neuen Testamente hatte, sammt und sonders nur als ein Zeugnis des Herrn selber erschien, wie wir sahen, — und ihm schon deshalb ein eigenes Wort Jesu noch schlagender erscheinen musste als eine im Einklang mit demselben stehende Beweisführung seines Apostels, er hingegen lediglich in dem Falle zur bestimmten Anführung Pauli verpflichtet gewesen wäre, wenn seine Gegner sich auf diesen berufen, während sie wahrscheinlich die prophetische Weissagung anzuziehen vorzogen, deren Worte sie mit leichterem Scheine auf sich anwenden konnten. In keiner Weise ist erlaubt, aus diesem Fragmente die Schlussfolgerung zu ziehen, dass Hegesipp für sich von Paulus nichts wissen wollte [2]), wogegen seine ganze übrige Haltung wie auch sein Verkehr mit den paulinischen Gemeinden und seine Anerkennung des ersten Briefes des römischen Clemens sprechen.

Hegesipp steht demnach als ein Zeuge des im zweiten Jahrhundert — nach dem Hervorbrechen der gnostischen, die Christenheit in viele Parteiungen zu zerreissen drohenden Häresie — erwachenden Verlangens nach der Einheit der Christenheit da. Dem Morgenlande angehörig, benutzt er alle

---

[1]) Vgl. Weizsäcker a. a. O., S. 649 und Herzog, Abriss der Kirchengesch. I, S. 109.

[2]) So Hilgenfeld, Ztschr., S. 205.

ihm zu Gebote stehenden Mittel, seine Reise nach dem Abendlande wie die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten, um die Einheit der morgen- und abendländischen Christenheit festzustellen und auch für die künftige Zeit zu sichern. Als den grössten Feind der Einheit betrachtet er das vom Judentum ausgegangene und nun im Christentum zur vielfachsten Verzweigung gelangte Streben nach einer höheren Erkenntnis [1]), kraft deren ihre Urheber sich selbst als Träger der Offenbarung hinstellen zu können wähnten.

Weil er also im Subjectivismus und in der Aufstellung neuer Lehren die höchste Gefahr für die Einheit der Christenheit und die Bewahrung des echten Christentums sieht, sucht er das Gegenmittel in dem *ὀρθὸς λόγος*, wie er ihn in den Schriften des Alten Testamentes und den Zeugnissen Jesu Christi, unter welche er höchstwahrscheinlich alle ihm bekannten apostolischen Schriften wie die Evangelien mitbefasst, findet. Um aber bei der Auslegung nicht in Neuerungen zu geraten, ist er aufs eifrigste bemüht, die unverfälschte Ueberlieferung als Auslegerin zu sammeln und zu bewahren. Die Bewahrung der gleichen Lehre, wie sie ihm also möglich dünkt, erscheint ihm als das sicherste Einheitsband und das treffende Kennzeichen der Zugehörigkeit zur wahren Kirche.

Bei seinem Bemühen, die unbeirrte apostolische Ueberlieferung festzustellen und zu sichern, geht er aber nach zwei Seiten zu weit und eröffnet damit eine in der Folgezeit für die christliche Kirche selbst wieder verderblich werdende Richtung. Einmal giebt er viel zu viel auf die ihm als Quelle der unverfälschten Ueberlieferung geltende mündliche Tradition des jerusalemischen oder palästinensischen Judenchristentums und verkennt die dadurch erwachsende Gefahr

---

[1]) Die Bezeichnung der Gnosis als *ψευδώνυμος γνῶσις* (1 Tim. 6, 20) findet sich bei Hegesipp selbst nicht. Sie ist ihm nur mit Unrecht zugeschrieben (s. Hilgenfeld a. a. O., S. 224 Anm.), weil verkannt ist, dass die betreffende Stelle des Eusebius H. e. III, 32, 8 nur eine allerdings auf Hegesipps Werk ruhende, immer aber eigene und selbständige Schilderung des Eusebius enthält (vgl. S. 224, Anm. 4).

der Verdunkelung der in den als θεῖα γραφά hochgestellten Schriften des Alten und Neuen Testamentes vorliegenden reinen Lehre der Apostel, welcher er grade wehren möchte. Und zum andern übersieht er ebenso die Gefahr, welche mit dem von ihm begonnenen Traditionalismus sich anbahnt, dass das jüdisch-alttestamentliche Wesen sich in die Kirche einschleichen und so der Judaismus auf anderem Wege in derselben zur Herrschaft kommen konnte. —

Dieser Neigung, die freiere innere Entwicklung der Kirche dem Einheitsbann der angeblich echten Ueberlieferung zu unterwerfen, geht bei Hegesipp, ohne freilich, so viel erkennbar, principiell und bewussterweise damit zusammenzuhängen, ein völliges Absehen von der Benutzung der hellenischen Philosophie und Speculation als eines Fermentes für die Darlegung, Begründung und Entwicklung der christlichen Wahrheit zur Seite. Hegesipp zeigt zwar durch Aneignung etlicher paulinischer Gedankengänge, dass er die Ergebnisse der Entfaltung der christlichen Gedanken nicht gradezu ablehnt; ihm selbst aber kommt kein Gedanke, auf diesem Wege der gnostischen Systeme, welche ihm sehr bedrohlich erscheinen, Herr zu werden. Es lässt sich dabei nicht entscheiden, ob dieser Abschluss gegen die philosophischen Einflüsse ein Ausfluss der persönlichen Individualität des Hegesipp oder durch die Verhältnisse der morgenländischen Gemeinden, in deren Mitte er lebte, veranlasst war.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' περὶ ἀρχῶν.

Von

Dr. Paul Mehlhorn,
Gymnasialoberlehrer in Leipzig.

Gerade uns Kinder einer durch die grossen speculativen Systeme dieses Jahrhunderts miterzogenen Zeit muss es immer von neuem hinziehen zu jenem ersten „Versuche einer Dogmatik, denkenden Christen dargeboten“, welcher seiner ganzen Tendenz sowie einzelnen Hauptsätzen nach so manches mit neueren Erscheinungen gemein hat. Wie manche Parallelen liessen sich z. B. zwischen den Gedanken des Origenes und Richard Rothes ziehen!

Wenn nun H. Schultz [1]) mit Recht in der „Lehre vom Menschen und von der Willensfreiheit den eigentlichen Schlüssel zur Christuslehre des Origenes“ erblickt, so lässt sich gewiss dieser Satz in Erwägung des Umfanges, welchen Origenes jener Lehre in seiner Schrift „περὶ ἀρχῶν“ einräumt, und des Wertes, den er auf sie legt, dahin erweitern, dass dieselbe den Gravitationspunkt seines ganzen idealen Weltgebäudes bildet. Suchen wir daher im Folgenden seine Lehre von der menschlichen Freiheit nach dieser Hauptschrift möglichst klar, zusammenhängend und treu zu entwickeln und uns dabei möglichst davor zu hüten, dass

---

[1]) „Die Christologie des Origenes“, Jahrb. für prot. Theol. 1875, S. 196.

wir unter dem Namen des Origenes Anschauungen des Rufinus vortragen.

Das Werk „Ueber die Fundamentallehren" — so dürfen wir den griechischen Titel wohl übersetzen [1]) —, welches Origenes in seinem rüstigsten Mannesalter, noch vor seiner Auswanderung aus Alexandria (231) [2]) geschrieben hat, ist uns leider nur noch in Bruchstücken, besonders aus dem 3. und 4. Buche erhalten, wovon allerdings gerade das erstere den Schriftbeweis für die Freiheit des Willens zu führen sucht. Im Uebrigen sind wir bekanntlich auf die Uebersetzung des Rufinus aus dem Jahre 398 [3]) angewiesen, der jedoch nach seinem eigenen Geständnis [4]) dafür sorgte, dass diejenigen Sätze des Origenes, „quae reliquis ejus sententiis et nostrae fidei contraria videbantur", als fremde Einschiebsel und Trübungen (inserta ab aliis et adulterata) beiseite blieben. Wörtlicher, weil ohne persönliche Sympathie, ging der feige, seiner früheren Verehrung für den alexandrinischen Meister aus Menschenfurcht abtrünnig gewordene Hieronymus in seiner der Rufinischen entgegengestellten Uebersetzung zu Werke, von der jedoch nur einige Proben in dem Briefe an Avitus auf uns gekommen sind [5]) und zur Controle des Rufinus dienen können. Wir haben also bei den Partieen, für welche Rufinus unser einziger Gewährsmann ist, ein kritisches „Caute lege!" an den Rand zu schreiben, wie es der biedere de la Rue in seiner Ausgabe aus orthodoxer Aengstlichkeit bei den Ketzereien des Origenes tut.

1. Mit diesen regulativen Principien wenden wir uns zuerst der Frage nach dem Freiheits**begriff** zu.

Origenes unterscheidet [6]) unter den Creaturen solche, die von aussen bewegt werden: das Anorganische, und solche, welche den Grund der Bewegung in sich tragen: die orga-

---

1) Dem Sinne nach übereinstimmend mit Schnitzer, Wiederherstellungsversuch, und Redepenning in seiner Ausgabe, S. XXV.

2) Eus. H. e. VI, 24. Redep. a. a. O., S. XXX.

3) Redep. a. a. O., S. XLIV.

4) In der praefatio zum 3. Buch.

5) Schnitzer a. a. O., S. LII.

6) Fragm. S. 12 und 13 bei Redep.

nische Welt. Von den letzteren werden wieder die einen nur ἐξ ἑαυτῶν, d. h. durch ein immanentes, aber ungeistiges Princip, die andern dagegen, τὰ ἔμψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν, d. h. durch eine Vorstellung in Bewegung gesetzt. Diese Vorstellung ist entweder ein blosser Instinct, der sich nur auf einen Zweck richtet wie bei der Spinne und Biene [1]), oder Vernunft, welche die natürlichen Triebe beurteilt und sich für oder gegen dieselben entscheidet nach den Ideen des καλόν und αἰσχρόν. Der Inhalt des καλὸν ist aber die Gottähnlichkeit, die auch schon viele Philosophen als höchstes Gut bezeichnen, die similitudo dei, die aber erst dadurch des Menschen wahres Eigentum wird, dass er sie mit dem eigenen Willen festhält. Dazu ist ihm aber nur die Fähigkeit gegeben, welche ihn schon an und für sich in den Adelsstand der imago dei erhebt [2]). Jene Potenz zu actualisiren, also das wirkliche καλῶς βιῶσαι, ist unsere Sache, nicht die Gottes oder der εἱμαρμένη [3]). Andrerseits sind auch die äusseren Anreizungen zum Bösen niemals zwingender Natur [4]).

Wir stossen damit zunächst auf den Begriff des αὐτεξούσιον als der formalen oder Wahl-Freiheit, die jedoch, da ihr eben das Ideal der Gottähnlichkeit vorschwebt, schon auf die reale Freiheit als ihre Vollendung hinweist. Darin, dass nur jene eine unmittelbare Mitgift des Schöpfers sein kann, stimmt also Origenes mit der altreformirten Dogmatik gegen die altlutherische überein [5]). Ebenso klingt es fast wie eine prophetische Verwahrung gegen den lapis aut truncus der Concordienformel, wenn ausdrücklich eine Gleichstellung des Menschen mit Holz und Stein zurückgewiesen wird [6]), oder gegen die Behauptung derselben, dass „ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit", wenn

---

1). De pr. III, 1, 2.
2) III, 6, 1; II, 9, 2.
3) Fragm., S. 16.
4) III, 1, 3. 4.
5) Biedermann, Christl. Dogm., S. 410.
6) F. C., S. 661; de pr. III, 1, 5.

hervorgehoben wird, dass auch nach dem Fall noch Keime der Wiederherstellung nach dem Ebenbilde Gottes vorhanden seien [1]. Doch würde die unbedingte Unverlierbarkeit jener formalen imago dei, welche uns eigentlich in der Consequenz seines Systemes zu liegen scheint, in Origenes keinen Vertreter haben, wenn die von Rufinus so eifrig bekämpfte Meinung, dass die äusserste Gesunkenheit zur Tödtung und Vertierung der Sele führe [2], wirklich die des Origenes wäre, denn die *ἄλογα ζῶα* verfallen sogar zuletzt der Vernichtung [3]. Da indes jene Stelle ein kurzes Fragment ist, so bleibt allerdings denkbar, dass darin die Meinung eines Anderen, etwa des Pythagoras, objectiv angeführt wird, während mir die Annahme eines bildlichen Sinnes wegen der speciellen Bezugnahme auf die Wassertiere gekünstelt erscheint [4]. Ueberdies hofft ja Origenes auch die einstige Erlösung des Teufels mit Zuversicht [5]. Ja, am Ende seines Werkes erklärt er es sogar für gottlos, den substanziellen Untergang eines Geistes anzunehmen, der für Gott empfänglich ist, und führt diese Meinung damit ad absurdum, dass sich diese Möglichkeit dann auch auf den Sohn Gottes erstrecken müsse, der ja auch wie die andern Geister dessen Ebenbild genannt werde [6].

2. Die Realität seines Freiheitsbegriffes sucht nun Origenes teils aus Vernunftgründen, teils aus Bibelstellen zu beweisen, an deren Besprechung er auch jene anknüpft. Als Gegner hat er besonders den Gnosticismus im Auge mit seiner Unterscheidung von ursprünglich und definitiv pneumatischen und choischen, von Natur zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmten Wesen [7]. Origenes macht dagegen einen speculativen und einen empirischen Einwand geltend. Eine solche aprioristische und willkürliche Scheidung passt nicht

---

[1] F. C., S. 656; de pr. IV, 2, 36.
[2] S. 8; vgl. I, 8, 4.
[3] Fragm., S. 42.
[4] Redep., Fragm., S. 8 Anm.
[5] De pr. I, 6, 3.
[6] IV, 2, 36. 37.
[7] Fragm., S. 20.

nur nicht zu dem guten Gott des kirchlichen Glaubens, sondern nicht einmal zu dem doch immerhin gerechten Demiurgen der Gnostiker [1]). Wenn aber auch wirklich diese beiden ethischen Kasten zugegeben würden, so würden doch sicherlich Paulus und Petrus unter die Pneumatiker zu rechnen sein. Wie aber konnte eine pneumatische Natur die Christen eine Zeit lang verfolgen oder den Herrn verleugnen? Dass aber jenes Paulus und dieses Petrus selbst getan und nicht etwa ein anderer in ihnen, beweisen beide durch ihre Reue [2]).

Nach Bibelstellen, welche durch Ermahnungen, Drohungen oder Vorhaltung von Segen und Fluch an die Wahlfreiheit appelliren, braucht natürlich Origenes gleichfalls nicht lange zu suchen [3]). Dagegen würden ihm manche andere, welche die schrankenlose, auch die menschliche Selbstbestimmung erdrückende Allmacht oder auch die Prädestination voraussetzen oder lehren, noch mehr Verlegenheiten bereitet haben, wenn nicht grade in seinen Händen das Schicksal der heiligen Schrift das gewesen wäre, welches die Worte von Werenfels beschreiben:

„Hic liber est, in quo sua quisquis dogmata quaerit,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.“

Wenn also Ex. 4, 21 von einer Verhärtung Pharaos durch Gott die Rede ist, so geht grade hieraus wie aus der ähnlichen Ausdrucksweise des Apostels Paulus (Röm. 9) hervor, dass der Begriff von Natur fleischlicher oder geistlicher Menschen einen Widerspruch enthält. Denn wozu brauchte denn Gott jene erst zu verhärten oder dieser sich erst zu erbarmen? Pharao gehorcht übrigens auf die Zeichen und Wunder hin, ist also nicht von Natur verloren (*φύσεως ἀπολλυμένης*). Da er aber meistens allerdings ungehorsam war, so verhärtete ihn Gott deshalb, um zum Heile vieler an ihm seine Macht zu beweisen. Dass aber die Verhärtung

---

1) S. 21.
2) De pr. I, 8, 2.
3) III, 1, 6.

nicht Gottes Zweck, sondern die Folge menschlicher Schlechtigkeit ist, zeigt deutlich das Bild des Hebräerbriefes (6, 7f.) von dem Regen, der sowohl Früchte als Dornen hervorbringt. Es kommt eben auf die Bebauung oder Vernachlässigung des Bodens durch Menschenhand an. Wenn es also in der Bibel heisst, Gott habe einen Menschen verhärtet, so bedeutet das ungefähr soviel, wie wenn ein Herr zu seinem Diener, welcher dessen Milde gemisbraucht hat, sagt: „Ich habe dich verdorben." Der causative Ausdruck hat eben oft einen admissiven Sinn. Der Zweck dieser Zulassung ist aber, die Beschaffenheit des Menschen an den Tag zu bringen, nicht zwar für Gott, der alles im Voraus weiss, wohl aber für ihn selbst und die übrigen Vernunftwesen (λογικά), und damit dem Hochmut vorzubeugen, der vor dem Fall kommt, wie beim Teufel. Auch ist es des göttlichen Arztes vollkommen würdig, die Krankheit bis auf die Höhe der Krisis kommen zu lassen, statt durch zu frühe und halbe Massregeln dem Leichtsinne und Rückfällen Tür und Tor zu öffnen. Ist doch die Entwicklung der Sele nicht auf diese 50 Erdenjahre beschränkt.

Auch die schwierige Stelle Mc. 4, 12, nach welcher die Zuhörer Christi nicht hören sollen, um sich nicht zu bekehren, erledigt sich damit, dass eben die Stunde der Reife für sie noch nicht gekommen ist, und Gott ihnen also einen für ihren Unglauben gravirenden Umstand ersparen will.

Wenn ferner Gott nach Ez. 11, 29 ein fleischernes Herz an Stelle des steinernen setzen will, so ist das dasselbe, wie wenn der Erzieher seinem Zöglinge unter der Bedingung, dass dieser seine Selbstverhärtung aufgiebt, eine Verwandlung seines Wesens verspricht. Die „ψιλὰ ῥητὰ" dieser Stelle würden ja unsere Verantwortlichkeit aufheben.

Beruft man sich für die Prädestinationslehre weiter auf Röm. 9, 16: „Nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen kommt es an, sondern auf Gottes Erbarmen", so wird doch jedermann zugeben, dass dieses Wollen und Laufen nichts Gleichgültiges oder Böses, sondern entschieden etwas Gutes ist. Wie aber könnte ein von vornherein verlorenes Geschöpf überhaupt etwas Gutes wollen? Die allerdings dunkele Stelle

erhält ihr Licht aus dem 127. Psalm. Denn das Wort: „wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen“ u. s. w., soll uns nicht von dem Bau oder von der Bewachung der Stadt *in unserm Innern* abhalten, sondern nur daran erinnern, dass unser die Tat, Gottes aber der Segen ist.

Ebenso meint der Apostel, wenn er Phil. 2, 13 unser Wollen und Vollbringen von Gott ableitet, nur unser *Willensvermögen* überhaupt, nicht aber unsere einzelnen *Willensentscheidungen*.

Besonders schlagend klingt allerdings Röm. 9, 18ff.: Gott kann wie der Töpfer gleichsam aus demselben Ton machen, was er will, Gefässe der Ehre wie der Schande. Aber der Apostel kann sich doch nicht ernstlich selbst widersprechen. Nun aber erteilt er doch anderwärts sowohl Lob als Tadel, ja macht 2 Tim. 2, 20f. gradezu die Zugehörigkeit zu den Gefässen der Ehre davon abhängig, dass jemand sich selbst reinigt. Auch liegt ja in dem „ἓν φύραμα“ deutlich der Gedanke, dass nicht zwei Sorten von Selen aus Gottes Schöpferhand entspringen. Es ist einfach in dem Worte des Paulus die hinzuzudenkende Mittelursache übergangen.

Paulus redet also einmal vom rein *sittlichen* Standpunkte (τὸ πᾶν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφέρει), das andere Mal vom rein *religiösen* aus (τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ). Die Lösung dieser scheinbaren Antinomie ist darin zu finden, dass unser Handeln nie ohne Gottes *ἐπιστήμη* vor sich geht, dieses Wissen aber *keine Zwangswirkung* auf uns ausübt [1]).

3. Wenden wir uns von dieser gewiss mit bewundernswertem Scharfsinn gehandhabten, aber wegen ihrer allzugrossen Schärfe eben schartigen Beweisführung des Origenes wieder dem Erfahrungsgebiete zu, so stossen wir auf die Frage: *Wie ist denn aber mit jenem scheinbar absoluten Indeterminismus die tatsächliche, natürliche wie sittliche, Determination der verschiedenen Indi-*

---

[1]) Vgl. zu dieser ganzen biblisch-theologischen Erörterung Fragm., S. 16—42.

viduen zu vereinbaren? Hierauf ist zunächst zu antworten, dass Origenes gar kein absoluter Indeterminist ist, sondern dass auch nach seiner Anschauung die Fäden der einzelnen Handlungen allmählich sich zu einem sittlichen Habitus verweben, kurz, dass ihm der Begriff des Charakters durchaus nicht fehlt. Von der Sele Christi wird gesagt, dass, „quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam", und diese Sele wird allen übrigen wesentlich gleichgestellt: „Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari" [1]). Dass aber diese Sätze der lateinischen Uebersetzung dem Geist der Urschrift entsprechen, zeigt in den Fragmenten die Anwendung von derartigen Attributen auf die Vernunft wie: *ἐπὶ πλεῖον ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν* [2]).

Dieser Charakter bildet sich nun nach Origenes recht eigentlich in dem grossartigsten Sinne des Wortes „in dem Strome der Welt". Hat doch Gott gleich von Ewigkeit her eben die Zahl von *νοεραῖς οὐσίαις* geschaffen, die er mit seiner Vorsehung umfassen konnte; erst um ihretwillen ist die materielle Welt da, deren Mannigfaltigkeit ein Spiegelbild der mannigfaltigen Geisterwelt ist [3]); denn „das Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Jene Vernunftwesen befinden sich nämlich nie in regungsloser Indifferenz [4]). Ihr Mangel an Wachsamkeit ist nun der Grund, dass eins nach dem anderen *ἐξ ἰδίας αἰτίας* zu Falle kommt [5]). Durch weitere Nachlässigkeit kann allmählich ein tieferes Sinken erfolgen [6]), und je nach dem Grade desselben wird den Vernunftwesen ihre Stellung angewiesen, entweder unter den verschiedenen Engelklassen [7]) oder auf Erden unter mehr oder weniger günstigen

---

1) De pr. II, 6, 5.
2) Fragm., S. 14 f.
3) S. 3 f. 9—11. 80; c. Cels. IV, 558 (vgl. Redep.).
4) De pr. III, 3, 5.
5) Fragm., S. 6.
6) De pr. I, 4.
7) De pr. I, 8, 1 (vgl. Fragm., S. 7).

Nationalitäts- und Familienverhältnissen [1]) und mit sehr verschiedenen Gaben und Zuständen [2]). Auch kann je nach seiner Würdigkeit ein *σκεῦος τιμῆς* in einem folgenden Leben in ein *σκεῦος ἀτιμίας* verwandelt werden und umgekehrt [3]). Unter den Gestirnen, die ja Hiob 25, 5 unrein genannt werden, also mit Vernunft und Willenskraft ausgerüstet sind [4]), leiden allerdings manche als seufzende Creatur mehr zum Schmucke der Welt und zum Heile der übrigen Wesen als um eigener Schuld willen [5]). In allen diesen Fällen aber wird der *νοῦς* mehr oder weniger zur *ψυχή*. Schon dieser Name, der von *ψυχρὸς* kommt, deutet auf den entstandenen Gegensatz zu dem göttlichen Wesen, das ja im Deuteronomium als Feuer bezeichnet wird. Die Sele, die jedoch zu ihrem Urstand zurückzukehren vermag, steht also wohl in der Mitte zwischen dem schwachen Fleisch und dem willigen Geist [6]).

Die speculativ aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit heraus construirte Präexistenz der Sele giebt sich aber auch empirisch kund, wenn Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterleibe bedrängt, wenn Johannes der Täufer den Gruss Marias schon vor seiner Geburt freudig vernimmt, wenn Jeremias Gott schon vor seiner Geburt bekannt und von ihm geheiligt ist [7]).

Jener vor diesem Erdenleben begonnene Kampf ums geistige Dasein setzt sich natürlich auf Erden fort, und zwar fällt der Anfang der Zurechnungsfähigkeit des Menschen mit dem Erwachen des sittlichen Urteils zusammen [8]). Betrachten wir bei dieser Gelegenheit die Feinde, mit welchen die menschliche Freiheit zu ringen hat, etwas näher.

Es giebt sowohl menschliche, d. h. von unserer eigenen Natur ausgehende Versuchungen, wie sie der Apostel

---

1) Fragm., S. 77f.
2) De pr. II, 8, 4; III, 3, 5.
3) Fragm., S. 40.
4) De pr. I, 7, 2f.
5) II, 9, 7.
6) II, 8, 3f.
7) I, 7, 4.
8) I, 3, 6.

im Auge hat bei dem Worte: „es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betreten", als auch dämonische, die schon nach dem angeführten Spruche als die schwereren anzusehen sind. So brauchen Hunger und Durst, sowie der Geschlechtstrieb, die auf falsche Weise und im Uebermass befriedigt werden und mithin zur Sünde führen können, nicht notwendig vom Teufel erregt zu sein; ebenso wenig die übrigen Affecte wie Zorn und Traurigkeit, obgleich auch in diesen natürlichen Regungen Keime zur Sünde liegen [1]).

Welche Stellung nehmen nun diese Regungen in dem Organismus des aus Leib, Sele und Geist bestehenden menschlichen Wesens ein? [2]) Eine dreifache Antwort wäre denkbar, entweder: 1) „Zwei Selen wohnen, ach, in meiner Brust", eine göttlichere und eine niedrigere; oder: 2) die an sich todte Körperlichkeit erhält ihr Leben aus der Sele und setzt sich nun in ein feindliches Verhältnis zum Geist; oder: 3) unsere Sele bildet zwar eine Einheit, aber eine zusammengesetzte; sie besteht aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil und dieser wieder aus zwei Affecten, Begierde und Zorn. Für diese letztere, von einigen griechischen Philosophen vertretene Meinung giebt es keinen biblischen Beleg, während sich für jede der beiden andern mancherlei aus der Schrift anführen lässt.

Welche derselben ist nun die Ansicht des Origenes selbst? Er fällt, wenigstens nach der Uebersetzung des Rufinus, kein entscheidendes Urteil, sondern überlässt dieses am Schluss einer ziemlich objectiv gehaltenen Erörterung dessen, was für jede spricht, dem Leser. Aber ebenso wenig als sein Freiheitsbegriff völlig indeterministisch ist, ebenso wenig scheint Origenes in dieser Frage in vollständiger Indifferenz zu verharren. So hat denn auch Redepenning als die wahre Meinung des Origenes die von den zwei Selen hingestellt, während Schnitzer ihn das menschliche Princip der Sünde in der Körperlichkeit suchen lässt. Das letztere scheint mir in den Augen unseres Denkers wenigstens die überwiegende

[1]) De pr. III, 2, 1—3.
[2]) III, 4.

Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Erstens schliesst nämlich Origenes den wider seinen Willen ziemlich lang gewordenen Excurs über die Lehre von den zwei Selen (ampliori quam voluimus usi excursu) gleichsam mit der Entschuldigung, dass ihn dabei das Bedürfnis nach Vollständigkeit bestimmt habe (uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent etc.) [1]. Dazu kommt zweitens, dass er am Schlusse des ganzen Kapitels im Namen der Gegner jener Lehre auf die Parallele mit der dualistischen Prädestinationslehre der Gnostiker hindeutet. Diese Analogie aber musste für Origenes bei seinem scharfen Gegensatz gegen den Gnosticismus sicherlich schwer ins Gewicht fallen. Endlich drittens lösen sich nicht nur für unser Denken in der Tat die in Frage kommenden Probleme ohne die Annahme einer besonderen anima carnalis, sondern es werden ausdrücklich im Namen der Gegner derselben mehrere dafür aufgestellte Beweise entkräftet. Redeweisen wie die des Galaterbriefes (5, 17): „Das Fleisch gelüstet wider den Geist" oder des Römerbriefes (7, 23): „Das Gesetz in den Gliedern führt einen siegreichen Kampf mit dem Gesetz im Geiste" werden ebenso gut als Personificationen erklärt wie diejenige der Genesis (4, 10): „Das Blut Abels schreit gen Himmel." Noch wichtiger ist die Zurückweisung einer besonderen anima carnalis als Quelle der Sünden der Selbstsucht, die ja auch Werke des Fleisches hiessen und doch nicht aus dem todten, selenlosen Fleische entsprängen. Diesem Einwurf wird entgegnet, die sündige Sele heisse eben a parte potiori Fleisch, obgleich — das dürfen wir aus dem Früheren hinzusetzen [2]) — es doch auch vorfleischliche Sünden giebt wie die des satanischen Hochmutes.

Nach alledem scheint mir die Annahme einer besonderen anima ex seminis traduce generata, wie Rufinus sich ausdrückt, bei Origenes nicht statthaft, ja mit dessen offenbarem Creatianismus [3]) principiell unvereinbar.

---

1) De pr. III, 4, 3.

2) Fragm., S. 25.

3) S. 11.

Wenn wir nun jenen Anreizungen, die aus unserer körperlichen Natur aufsteigen, über das rechte Mass hinaus nachgeben, so knüpfen die Dämonen an dieselben an und bieten uns immer neue Gelegenheiten zur Sünde. Diese wird dadurch vergrössert, so dass aus der Liebe zum Gelde Habsucht, ja Raub und Mord entstehen kann. Dass aber hier wirklich gemäss Eph. 6, 11f. Dämonen im Spiele sind, geht aus der oft bis zum Wahnsinn gesteigerten Pein solcher Leidenschaften wie Liebe und Zorn, Freude und Traurigkeit hervor [1]). Also nicht bloss bereits im Strome der vorirdischen, sondern auch der aussermenschlichen Welt bildet sich der Charakter.

Und nicht allein den Willen der Menschen berücken die Dämonen, sie verfinstern auch die Geister der Menschen mit ihrer falschen Weisheit, teils aus Irrtum, z. B. die der griechischen Philosophen, teils aus Bosheit und Neid; so diejenigen der wahren Christen, welche zu der Stufe emporklimmen, von der sie selbst herabgesunken sind [2]).

Gegenüber der imposanten Gewalt dieser geheimnisvollen Mächte könnte es manchmal scheinen, als ob Origenes die strenge Consequenz seines Freiheitsbegriffes vergässe und hart an den vollen Determinismus anstreifte. Aber bei genauerem Zusehen lässt sich der Schluss auf letzteren in derartigen Stellen doch vermeiden. Wenn z. B. Origenes sagt, dass die Dämonen den Geist völlig in Besitz nehmen, der ihnen durch Unmässigkeit einmal die Tür geöffnet hat, zumal wenn kein glänzendes Vorbild der Tugend denselben zum Widerstande angetrieben hat [3]), so hat hier nicht nur der Mensch die Initiative ergriffen, sondern es wird auch gradezu durch den letzten Conditionalsatz die Möglichkeit des Widerstandes hervorgehoben. Wenn er ferner erklärt, dass die Einwirkungen der bösen Geister bis zur völligen Besessenheit mit Ausschluss der eigenen Geisteskraft der Besessenen oder bis zu einer solchen Verzerrung des selbstbewussten Geistes

[1]) De pr. III, 2, 2.
[2]) III, 3, 3f.
[3]) III, 2, 2.

geben können wie bei Judas Ischarioth, so ist eben der erstere Fall unter die Krankheitszustände zu rechnen und zwar seiner Ursache nach, nicht aber für seine Dauer sittlich zu beurteilen; in letzterem aber ist die Verantwortlichkeit noch gar nicht unbedingt aufgehoben [1]). Freilich erkennt Origenes an einer andern Stelle [2]) an, dass wohl kein Mensch dem Andrang all dieser vereinigten Kräfte Stand halten könne, ja vielleicht nicht einmal dem einer einzigen; aber damit ist doch nur gesagt, dass die menschliche Natur ihr Mass hat. Diese Schranke braucht man aber nicht grade in der Willenskraft selbst, sondern kann sie ebenso gut in der getrübten sittlichen Einsicht suchen. Ja, selbst von der gesunkensten Geisterklasse heisst es noch, dass sie mehr nicht bekehrt werden will als kann [3]).

Also unsern Willen zwingen können die Versuchungen nicht. Unsere Vernunft hat dagegen eine Waffe in der Erinnerung an die eigenen guten Vorsätze oder an die christliche Lehre [4]). Kann sich doch die reine Sele durch Enthaltsamkeit und fromme Belehrung sogar Anteil an der Prophetie und andern göttlichen Gaben verschaffen [5]). Aber auch nach dem Fall bleiben, wie wir schon oben sahen, Keime der Wiederherstellung zurück [6]).

4. Zur vollen Entfaltung derselben bedürfen aber die Selen, die ja überirdischen Angriffen ausgesetzt sind, auch überirdischer Hülfe: der Erlösung [7]).

Trotz der menschlichen Freiheit weiss Gott doch alles bis aufs kleinste herab voraus [8]), und dies providere bildet die Grundlage seiner providentia. Wie nicht einmal ein Sperling ohne den Vater im Himmel zur Erde fällt [9]), so

---

1) De pr. III, 3, 4.
2) III, 2, 5.
3) I, 8, 4.
4) III, 1, 4.
5) III, 3, 3.
6) IV, 2, 36.
7) III, 5, 6.
8) Fragm., S. 25. De pr. II, 9, 8; III, 5, 5.
9) De pr. III, 2, 7.

wägt Gott auch jedem einzelnen gerecht und weise die Art und Dauer seiner Versuchungen zu und bestimmt den Zeitpunkt, in welchem sie an ihn herantreten sollen, wie beim Wettkampf ja auch die passenden Gegner für einander ausgesucht werden. Aber notwendig ist deswegen der Sieg des Menschen noch nicht; sonst fehlte ja für uns der Antrieb zum tapfern Kampfe und der Grund zur Verleihung der Palme. Daher fährt denn auch Paulus, nachdem er die Korinther daran erinnert, dass nur menschliche Versuchungen sie bis jetzt getroffen haben, nicht fort: „auf dass ihr es ertraget", sondern: „auf dass ihr es könnet ertragen" [1]).

Aber Gott tut noch mehr. Ohne die Willensfreiheit seiner Geschöpfe zu beschränken, lässt er sie doch in andere Lagen geraten, als die sie erstrebten, und zwar so, dass sie immer dem allgemeinen Besten dienen, indem sie etwa zur Unterstützung oder Prüfung anderer verwendet werden [2]). Und er zieht seine Hand weder am Ende dieses Lebens noch am Ende dieser Welt von den Menschen ab. Vielmehr werden aus den Verschiedenheiten, welche sich dann noch vorfinden werden, ohne Zweifel die Verschiedenheiten einer neuen Welt hervorgehen [3]). Ueberhaupt hat uns der Schöpfer den natürlichen Wahrheitstrieb gewiss nicht als unerfüllbare Sehnsucht eingepflanzt, sondern ihm die allmähliche Befriedigung verbürgt. So ist zunächst das Paradies, ein Ort auf Erden, gleichsam ein Auditorium für die abgeschiedenen Selen. Von da steigen sie in verschiedener Schnelligkeit, je nach ihrer Würdigkeit, zu höheren Stufen und Sphären auf, wo sie mit dem Brot des Lebens und der Speise der Wahrheit und Weisheit genährt werden, wo Engel als principes und rectores sie belehren und erziehen, wo sie zuerst immer das Was und dann das Warum, den causalen und teleologischen Zusammenhang erkennen, so dass sie allmählich zu der [imago und] similitudo dei wiederhergestellt werden [4]).

---

[1]) De pr. III, 2, 3.

[2]) II, 1, 2.

[3]) II, 1, 3.

[4]) II, 11, 3—6 und Redep. zu 3. Das „imaginem et" ist wohl ein misverständlicher Zusatz des Rufinus (vgl. oben S. 236f.).

Denn auch trotz tiefer Gesunkenheit verlässt Gott den Sünder nicht. Im Gegenteil ist es vom rein soteriologischen Standpunkte aus sogar besser, wenn die Sele wirklich vom Fleische in Besitz genommen wird, als wenn sie indifferent zwischen gut und böse schwebt, weil dieser Zustand der Lauheit zugleich der Bekehrung eine gewisse Apathie entgegensetzt [1]). Dagegen ist die Sünde grade der Brennstoff für das Läuterungsfeuer, das „Holz, Heu und die Stoppeln“, welche sich zur rechten und auf angemessene Zeit zur Strafe entzünden. Oder ohne dies Bild gesprochen: durch Gottes Kraft tritt vor das Gewissen des Menschen die Geschichte seiner ruchlosen Handlungen, mit denen er seiner Sele ihr jeweiliges Gepräge aufgedrückt hat. Dieses Feuer kann peinlicher werden als der Tod und brennt auch nach demselben fort. Damit verbindet sich das entsetzliche Gefühl der Zerrissenheit in der Disharmonie mit sich selbst, dessen Qual schliesslich den gesunkenen Geist unzweifelhaft zu neuer Sammlung und so zur Wiederherstellung treibt.

Nur beiläufig sei hier auf die andern Strafen hingewiesen, welche Origenes dem Bild vom Feuer an die Seite stellt: die Zerteilung des ungerechten Haushalters, worunter er vielleicht — nach der von ihm zuletzt angeführten Deutung — die Trennung des dem Menschen beigesellten, aber von ihm misachteten Schutzengels von der menschlichen Natur versteht, die nun unter die Ungläubigen verwiesen wird, und die Hinausstossung derselben in die äusserste Finsternis, nämlich der Unwissenheit. Auf die nebenhergehende äusserliche Deutung, die Rufinus anführt, dass, gleichsam nach dem Grundsatze „mens nigra in corpore nigro!“ auch die Auferstehungs*leiber* von verschiedener *Helligkeit* sein würden, und die von ihm verschwiegene, die Hieronymus mitteilt, der dunkle Körper sei der menschliche, und es sei hier von Origenes eine Rückkehr der Gottlosen in menschliche Körper, also die Pythagoräisch-Platonische Metempsychose gelehrt, kommt uns zwar hier weniger an, doch lässt sich beides mit einander vereinigen

---

1) De pr. III, 4, 3.

und die Wahl der einen durch den Freund, der anderen durch den Gegner des Origenes sich sehr wohl erklären [1]).

Zu jenen allgemeinen pädagogischen Erlösungsmitteln der göttlichen Vorsehung tritt nun noch die specifische Wirksamkeit des Erlösers.

Da nämlich in den letzten Zeiten das ganze Menschengeschlecht, sowohl die, welche der Leitung bedurften, als auch die, welche mit derselben betraut gewesen wären, verderbt war, so genügten nicht mehr solche oder ähnliche Helfer — unter welchen letzteren ich nicht wie Redepenning wieder Menschen, sondern der Steigerung wegen Engel verstehe. Der Schöpfer selbst musste sich vielmehr der Gefallenen annehmen und sowohl die Kunst zu führen als zu folgen wiederherstellen. Deshalb entäusserte sich der eingeborene Sohn Gottes, das Wort und die Weisheit des Vaters, nahm Knechtsgestalt an und lehrte durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Gehorsam, durch die heilbringende Unterwerfung seiner Feinde die Herrschaft; mit der Uebergabe seines Regimentes an den Vater aber wird er dereinst seinen Gehorsam krönen [2]).

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Christologie des Origenes hier erschöpfend darzustellen, was ja übrigens erst kürzlich H. Schultz am angeführten Orte getan hat, sondern nur, das Erlösungswerk Christi in seinem Verhältnis zur Freiheit der zu Erlösenden zu betrachten. Es handelt sich dabei einerseits um die Wirksamkeit des ewigen Logos und andererseits um die des irdischen Christus.

Der ewige Logos, in dem alle Weisheit ihren Ursprung und Halt hat [3]), giebt allen Vernunftwesen zur richtigen Erfüllung ihrer Bestimmung soviel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm haben. Seine eigene Sele wird demnach ihm, d. h. der Weisheit Gottes, von Anfang an unzertrennlich angehangen haben [4]). Diese Einwohnung des allgegenwärtigen

---

1) De pr. II, 10, 4—8.
2) III, 5, 6.
3) I, 2, 5.
4) II, 6, 3 f.

Logos erstreckt sich also auf Engel wie auf Menschen; ja auch die sündigen Wesen tragen gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit, d. h. Christi, in sich. Vollkommener und offenbarer aber als in anderen Heiligen findet diese Einwohnung in den Erzengeln Gabriel und Michael statt, weshalb auch die Vollendung jener ein „den Engeln Aehnlichwerden" genannt wird [1]). So hat denn Christus auch schon vor seiner Menschwerdung durch Moses und die Propheten geredet wie nach seinem Tode wieder durch die Apostel [2]). Die Participation an ihm verhilft aber zur Adoption bei Gott [3]).

Gegenüber dieser überirdischen Wirksamkeit tritt die auch zeitlich auf ein Jahr und wenige Monate beschränkte [4]) irdische für das System des Origenes etwas in den Hintergrund. Das Motiv der Annahme von Fleisch und Blut und einer menschlichen Sele ist das der möglichsten Gleichstellung mit den Menschen behufs eindringlicherer Vorbildlichkeit, und ich glaube, dass man hier schwerlich viel von den Worten des Rufinus mit Redepenning auf Rechnung einer beabsichtigten Polemik desselben gegen die Apollinaristen zu setzen hat [5]). Christus entfaltet nun eine Lehrtätigkeit von staunenswertem Erfolge [6]), wird den Schwachen ein Schwacher, um allen alles zu sein, und erreicht den Tiefpunkt dieser Erniedrigung im Kreuzestod, weshalb auch Paulus (1 Kor. 2, 2) den schwachen Korinthern nichts als diesen zu predigen weiss [7]). Eine andere als vorbildliche, etwa eine satisfactorische Bedeutung des Todes Jesu wird dagegen nirgends erwähnt. Diesem Leiden folgen ähnliche Kämpfe und Leiden in ausserirdischen Regionen [8]), während ihm dagegen keine ähnlichen vorausgegangen

---

1) De pr. IV, 2, 28 f. (vgl. II, 11, 6; I, 3, 6 f.). Fragm., S. 6.
2) De pr. I, 1, 1.
3) IV, 2, 32.
4) Fragm., S. 49.
5) De pr. IV, 2, 31.
6) Fragm., S. 49.
7) De pr. IV, 2, 31.
8) Fragm., S. 79.

sind [1]). Ausserdem wirkt Christus (nach 1 Joh. 2, 1 f.) als Fürsprecher (Paraklet) für uns.

5. Das herrliche Ziel nun, auf welches dies ganze göttliche Weltdrama hinstrebt, ist die consummatio omnium oder die *ἐπανόρθωσις* [2]); der Ausdruck *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* ist in den Fragmenten nicht enthalten. Dann wird Gott alles in allen sein, d. h. in allen Vernunftwesen, während selbstverständlich die Sünde, aber auch die *ἄλογα ζῶα* und die *ἄψυχα* vergehen und auch die *σώματα* in das *μὴ ὄν* zurückkehren [3]). Auch die Heiden nämlich wohnen unter dem Schatten Christi, d. h. stehen unter seinem Einflusse und kommen dadurch zum Heil [4]). Ja, auch der Teufel, der ja wegen seiner ursprünglichen Lichtnatur als Lucifer bezeichnet und von Christus mit einem Blitz verglichen wird [5]), und seine Engel werden am Ende durch verschiedene Läuterungsmittel zur allgemeinen Harmonie zurückgekehrt sein [6]), und selbst der Tod, dieser letzte Feind, wird seiner Substanz nach ein ewiges Leben haben, nachdem sein gottfeindlicher Wille gebrochen ist [7]).

Freilich kann diese Verwandlung nicht mit einem Schlage, sondern nur allmählich in unermesslichen Aeonen sich vollziehen [8]), und zwar darum, weil die Unterwerfung der Vernunftwesen eine innerliche, durch Wort und Vernunft, nicht durch blossen Zwang vor sich gehende sein soll [9]). Daher muss eben der Geist von Stufe zu Stufe aufsteigen, von immer höheren Mächten immer höhere Unterweisung empfangen und schliesslich gleichsam in der Prima dieses heiligen „Gymnasiums" Christus selbst zum Ordinarius bekommen [10]).

---

1) De pr. II, 3, 5.
2) Z. B. III, 6, 1. Fragm., S. 81.
3) Fragm., S. 9, 42, 81.
4) De pr. II, 6, 7.
5) I, 5, 5.
6) I, 6, 3.
7) III, 6, 5.
8) III, 6, 6.
9) I, 6, 1; 2, 10.
10) III, 6, 9.

Diese Hinleitung aller Heiligen zum ewigen Evangelium ist die zweite Ankunft des Herrn in Herrlichkeit [1]).

Die Existenzart der Wesen bei der Vollendung der Welt scheint Origenes als eine körperlose zu denken [2]), während Rufinus allerdings nicht müde wird, die Fortdauer eines verklärten Leibes zu verfechten, da nur die Trinität körperlos sein könne [3]). Doch wird auch nach ihm wenigstens die Verschiedenheit der Leiber mit der des Abfalles aufhören [4]). Jedenfalls aber ist die Speise der Vollendeten, deren Aufenthaltsort jenseits der sphaera ἀπλανής, der bewegungslosen, die niederen Sphären überragenden Weltkugel zu suchen ist [5]), keine irdische, sondern die Anschauung und Erkenntnis Gottes, die aber wohl nach der Ansicht des Origenes nie die absolute wird, da ja selbst die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn nicht an dessen Selbsterkenntnis heranreicht [6]).

Nur eine Frage bleibt uns noch übrig: ob nämlich auch aus dem Zustand der Apokatastasis noch ein Rückfall möglich ist. Rufin bestreitet es [7]); die Fragmente aber setzen es offenbar voraus, wenn sie die Körper mit dem Zusatz in das μὴ ὄν aufgelöst werden lassen: um bei abermaligem Abfall wieder Existenz zu gewinnen [8]). Ist ja doch in Gott allein die Güte eine ursprüngliche und substanzielle, bei den Creaturen aber eine accidentielle [9]), so dass auf sie wohl nie streng wörtliche Anwendung findet, was von der Sele Christi gesagt wird: nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati [10]).

Allerdings schliessen die Fragmente [11]) in Bezug auf die

---

1) De pr. IV, 2, 25.
2) Fragm., S. 9. 43. 81.
3) De pr. I, 6, 4; II, 2, 1; III, 6, 4. 6; IV, 2, 35.
4) III, 6, 4.
5) II, 3, 7. 5.
6) Fragm., S. 81.
7) De pr. III, 6, 3.
8) Fragm., S. 9.
9) De pr. I, 2, 13.
10) II, 6, 5.
11) Fragm., S. 81.

Auflösung der Körper mit dem Satze: *ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι.* Es kommt aber darauf an, ob man das *ἀεὶ* in dem Sinn von: „auf immer" oder „in steter Wiederholung" auffasst, und mir wenigstens scheint das letztere sprachlich und sachlich vorzuziehen. Schwankend könnte man ferner werden bei einer Stelle der Uebersetzung [1]), wo in einem Atemzuge gesagt wird: die Tugend der Vollendeten wird zu einer bleibenden gemacht, und doch wieder: wir können diese Stufe kaum durch die unablässige göttliche Einwirkung, wenn überhaupt einmal, erreichen, und die Selbstgenügsamkeit auf derselben würde einen allmählichen, wenn auch nicht definitiven Fall nach sich ziehen. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches innerhalb der Uebersetzung selbst kann wohl nur darin bestehen, dass man die letzten Worte nicht auf die Zeit der allgemeinen Apokatastasis, sondern auf die anticipirte Vollendung eines einzelnen bezieht. Dann würde sich uns das Urteil ergeben: der strenger kirchliche Rufinus ruht mit seinem Denken in einem vollendenden Weltabschluss aus, der unabhängigere und speculativere Origenes dagegen kommt über das „*πάντα ῥεῖ*" nicht hinaus, sondern betrachtet die Vollendung der geistigen Creaturen nur als ewiges, in gewissen Perioden vorübergehend erreichtes Ziel der endlosen Weltentwicklung.

---

1) De pr. I, 3, 8.

Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums.

Von

Dr. Gass.

Weingartens Abhandlung: „Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter“, mit welcher sich diese Zeitschrift im vorigen Jahre eröffnete, und die seit kurzem vollendet vorliegt, ist mit vielseitigem Beifall und Interesse aufgenommen worden. An einer lange vernachlässigten Stelle der alten Kirchengeschichte dringt sie mit freimütiger kritischer Forschung ein, um eine überraschende Vermutung an die Stelle dessen treten zu lassen, was sich als unbestrittene Annahme in den Lehrbüchern vererbt hatte. Ihr Verdienst ist unzweifelhaft, frische Kraft der Untersuchung und Lebhaftigkeit der Sprache erhöhen ihren Wert. Dass ihr Inhalt ganz unbeanstandet bleiben werde, erwartet der Verfasser schwerlich. Das Ueberlieferte pflegt sich jederzeit zur Wehre zu setzen, ehe es den Streichen der Kritik erliegt; auch werden hier Fragen angeregt, die sich ihrer Weitschichtigkeit wegen nicht mit einem Schlage erledigen lassen. Mit den speciellen Ergebnissen verbindet sich zugleich eine allgemeinere Auffassung, die für die Beurteilung des einzelnen nicht gleichgültig sein kann. Und grade in dieser letzteren Beziehung glaube auch ich kürzlich das Wort nehmen zu sollen; der Verfasser hat mir durch Erwähnung einiger von mir getanen Aeusserungen selbst Veranlassung gegeben [1]).

---

[1]) Man vgl. Bd. I, Hft. 1 u. 4 dieser Zeitschrift. Die beiden Hälften der Abhandlung werden durch I u. II nebst Angabe der Seitenzahl im

Weingartens Resultate geben von der ersten Epoche des Mönchlebens ein völlig verändertes Bild. Aegypten bleibt als älteste Heimat stehen, dagegen werden die Anfänge beträchtlich herabgerückt. Eusebius und Constantin haben das Mönchtum nicht gekannt, das Constantinische Zeitalter kommt in Wegfall, und was ihm angehört, wie namentlich die Figur des Antonius, findet, statt für historisch zu gelten, seine bessere Erklärung als Reflex eines später aufgestellten Mönchsideals, als Gebilde einer phantastisch historisirenden Tendenz, welche bemüht war, durch ein vorangestelltes bewunderns-würdiges Vorbild die Ehre des ganzen Standes zu sichern. Sodann aber soll der eigentliche Anstoss in der Uebertragung gewisser althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, besonders des Serapisdienstes gesucht werden. Auf das Vorhandensein eines christlichen Mönchtums lassen uns erst die Jahre Kaiser Julians mit Sicherheit schliessen; und nicht durch Athanasius, der auch die Vita Antonii nicht geschrieben haben kann, sondern erst nach 380 hat sich die klösterliche Lebensform auf das Abendland übertragen, um hier in eine culturhistorische Bestimmung einzutreten. Sonstige Anknüpfungen sind ganz allgemeiner Art und führen immer nur zu dem längst vorhandenen und allmählich schärfer entwickelten asketischen Trieb zurück, nicht zu derjenigen Ausprägung, die das Mönchtum erst zu einem solchen macht.

Es sei mir erlaubt, mit Uebergehung der speciellen Behauptungen an diesen letzteren Gesichtspunkt anzuknüpfen. Was Weingarten hervorhebt, ist oft genug anerkannt worden, dass in dieser Erscheinung zwei Momente zusammenlaufen, das eine der Entsagung und Selbstaufopferung, das andere der Weltflucht; das erstere ist christlich oder muss wenigstens als Ausläufer des christlichen Principes verstanden werden, das letztere ausserchristlich und aus der Fremde eines orientalischen Cultus herübergenommen. Weingarten legt auf diese

---

Folgenden unterschieden. (Der Aufsatz Weingartens ist auch, aus unserer Zeitschrift abgedruckt, als eigene Schrift erschienen: Gotha, F. A. Perthes, 1877; VII, 65 S. in 8°; Preis 1 M. *Die Red.*)

Unterscheidung offenbar grosses Gewicht und sucht in ihr die Lösung des ganzen Problems, soweit es ein religiöses und sittliches ist. Aeltere Kirchenhistoriker, welche übrigens an der geschichtlichen Tradition festhaltend und ohne Kenntnis jener Serapisdiener nach anderen und weit ferner liegenden Einflüssen wie der ägyptischen Therapeuten greifen mussten, könnten sich doch mit dieser Herleitung sehr wohl einverstanden erklären. Neander geht noch weiter, indem er die ganze „asketische Richtung" und daher auch dieses besondere Erzeugnis derselben als „etwas nicht aus dem Christentum an und für sich rein Hervorgegangenes" bezeichnet. Mit einer so ungefähren Erklärung ist es freilich noch nicht getan, und wir gelangen weiter, wenn wir uns mit Mangold und anderen zwar die Enthaltungen noch als Folgerung der christlichen Lebensaufgabe gefallen lassen, aber nicht so die anachoretische Form, in welche sie durch das Mönchtum eingedämmt wurden, weil der Zug nach persönlicher Vereinsamung dem urchristlichen Leben durchaus fremd ist und weder durch die Figur des Täufers Johannes, die nachher herbeigezogen wurde, noch durch Christi eigenen Wüstenaufenthalt berechtigt wird. Es hat also seinen guten Sinn, wenn kirchliche oder häretische Abstinenz, Fasten, Ehelosigkeit, Monogamie und rigoroser Montanismus und ebenso Erhebung über alles sinnliche Wohlgefallen, wie es die Alexandriner forderten, als Zweige desselben Baumes beurteilt werden, welcher aber darum noch nicht dieselbe Wurzel habe mit dem fremden Gewächs des Eremitentums [1]).

Die Unterscheidung ist einzuräumen, nur glaube ich, dass sie noch nicht über die Schwierigkeit hinweghilft. Verhehlen wir uns nicht, dass diese beiden Quellen sehr leicht zusammenfliessen konnten; das allgemeinere Motiv eines Kampfes wider die Welt und ihre Güter und Genüsse umfasste beide. Wenn es unserer heutigen Ethik geläufig ist, den W e l t s t o f f, in welchem Wohnung zu machen das Christentum gebietet, herauszuziehen und von der anhaftenden W e l t l i c h k e i t unabhängig zu denken: so lagen doch in dem damaligen Zustand beide

---

1) S. Weingarten I, S. 6.

dicht neben einander, und es bedurfte nur eines Anstosses, um die Meinung hervorzubringen, dass die Gefahren des Fleisches erst durch Zurückziehung von der Menge glücklich bekämpft werden. Ein hoher Grad von sittlicher Kraft und von Klarheit des Urteils wäre erforderlich gewesen, um ohne weiteres und sozusagen kunstlos in die fernere Laufbahn der Weltüberwindung einzutreten. Es ist eine andere Welt, in die das christliche Princip eindringen soll, eine andere, die es vielmehr niederzuhalten und zu besiegen unternimmt, aber welche Stärke und Folgerichtigkeit hätte dazu gehört, um ohne Vermischung beide Wege zu verfolgen! Die sittliche Aufgabe hatte schon längst eine Abstufung in sich aufgenommen, und das Zugeständnis war gemacht, dass die grosse Mehrzahl an dem gewöhnlichen Menschenverband, dessen Sorgen und Annehmlichkeiten Teil nehmen dürfe, sobald nur von einer auserwählten Minderzahl der höhere Standpunkt der Enthaltsamkeit rein erhalten werde. Auf den Klerus allein hatte sich diese Steigerung nicht beschränkt, und durch die Vergrösserung der Gemeinden wurde sie begünstigt. Die Ausbreitung der Kirche drängte in die Weite, aber eine innere Scheu brachte Schranken mit, die selbst mitten in diesem angewachsenen kirchlichen Volksleben die bereits angelegte Teilung fortzuführen geeignet waren. War einmal ein anachoretischer Versuch gemacht: so schöpfte er unter solchen Umständen leicht aus denselben Gründen Nahrung, die bisher nur für die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) gesprochen hatten. Je gründlicher und tiefer die kirchliche Gemeinschaft in alle vorhandenen bürgerlichen und socialen Verhältnisse eingeführt wurde, desto weniger fand sich der asketische Trieb in gleichem Grade befriedigt; je mehr der Umfang wuchs, desto eher schien der Charakter gefährdet, oder aber dieser Standpunkt suchte einen Ausweg, indem er für seine Anhänger doch wieder eine Art von Weltlosigkeit beanspruchte, die der grossen Menge nicht auferlegt werden konnte.

Es hat eine innere Wahrscheinlichkeit, dass die Epoche der ersten Ausbreitung in die Massen ungefähr mit der Aussonderung einzelner Kreise zusammenfiel, weil dabei zweierlei

sich gegenseitig hemmende Bestrebungen zusammenwirkten, und das Constantinische Zeitalter geht jedenfalls in der Weise voran, dass es die allgemeinen Bedingungen darbietet, unter denen die mönchische Isolirung aufkommen konnte.

Für eine vorgeschrittene Anerkennung des asketischen Principes liefern bekanntlich die apostolischen Kanones zu Anfang des vierten Jahrhunderts einen auffälligen Beweis. Ihr Gebot geht dahin, dass wer aus Abscheu und nicht der Uebung wegen (οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν) sich des Fleisches, des Weins und der ehelichen Gemeinschaft enthält, als Kleriker oder Laie zurechtgewiesen, entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgewiesen werden solle. Hier wirkt der universelle Gedanke christlicher Frömmigkeit und unbefangener Schätzung des Creatürlichen noch fort und lässt sich doch eine ausdrückliche Beschränkung gefallen. An ein vorhandenes Mönchtum erlauben die Worte nicht zu denken, wohl aber setzen sie schon eine starke Gewöhnung an das Motiv der Askese voraus, denn durch dieses soll gerechtfertigt werden, was sonst als lästerlicher Verstoss gegen die pflichtschuldige Hochachtung alles Geschaffenen beurteilt und gestraft werden muss [1]).

Noch weit ausdrücklicher wird durch die Erklärung des Eusebius in der Demonstratio evangelica [2]) — auch Weingarten erwähnt sie — jene Verteilung des christlichen Lebens unter zwei Stufen wie eine feste Tatsache hingestellt. Moses, heisst es daselbst in kurzer Uebersetzung, hat auf selenlose Tafeln geschrieben, Christus den lebendigen Gesinnungen die Vorschriften des Neuen Bundes eingezeichnet; die Jünger aber, dem Winke des Meisters folgend, richteten die Lehre nach dem Massstabe der Mehrzahl ein. Was also als deren Vermögen übersteigend von ihm verkündigt wird, überlieferten sie den Befähigten, anderes, für leidenschaftlich erregte und der Heilung bedürftige Gemüter Passendes den übrigen im Anschluss an die Schwachheit der Menge, indem sie das eine

---

1) Canon. apost. cp. 50. Vgl. Mangold, De monachatus originibus et causis, Marb. 1852, p. 52.

2) Lib. I, 8; Weingarten I, 7.

dem Buchstaben, das andere den ungeschriebenen Verordnungen anvertrauten. Daher sind in der Kirche Christi zwei Lebensführungen gegründet (δύο βίων τρόποι); die eine übernatürlich und über die gewöhnliche Tugendkraft hinausgehend, befasst sich nicht mit Heirat, Kindererzeugung, Besitz und Ueberfluss, um allein dem Gottesdienst und der himmlischen Liebe gewidmet zu sein, und indem deren Anhänger den sterblichen Leib schon als dem Tode verfallen ansehen, gehen sie nur dem Leibe nach auf Erden einher, während ihre Selen, zum Himmel emporgetragen, von dieser Höhe aus auf die menschlichen Dinge hinblicken. Dies also der vollkommene christliche Wandel (ὁ ἐντελὴς τῆς κατὰ τὸν Χριστιανισμὸν πολιτείας τρόπος); der andere (ὁ δεύτερος βαθμός), menschlicher geartet, bleibt stehen innerhalb der Familie und der irdischen Geschäftigkeit, und ihm liegt es ob, auch mitten unter allen irdischen Sorgen dennoch durch Anhörung des göttlichen Wortes und durch Uebung das Gesetz der christlichen Gottseligkeit zu erfüllen. Damit wird erreicht, dass alle am christlichen Heil Anteil haben. — Ich leugne nicht, dass ich, die Bekanntschaft des Eusebius mit den Anfängen des Mönchlebens voraussetzend, auch diese Stelle auf dasselbe bezogen habe, teils wegen der Worte: δι᾽ ὅλου τῆς κοινῆς συνήθους ἁπάντων ἀνθρώπων ἀγωγῆς παρηλλαγμένον, welche ganz so lauten, als sei damit auch eine äussere Ablösung von der bürgerlichen Gesellschaft gemeint, teils wegen anderer Prädicate, die nachher der Mönchsprache geläufig geworden sind. Indessen fehlen doch, wie ich einräume, die entscheidenden Bezeichnungen wie μόναχος, μονάζειν, μονήρης oder ähnliche, auch will sich die Rückbeziehung auf eine doppelte, schriftliche und mündliche apostolische Ueberlieferung nicht damit vertragen. Bleibt es also dabei, dass Eusebius übrigens noch gar keine Kenntnis des Mönchlebens verrät, wie er denn in der Kirchengeschichte und in dem Leben Constantins gänzlich davon schweigt: so wird auch das vorliegende Zeugnis in dieser besonderen Beziehung hinwegfallen müssen. Immer aber geht doch Weingarten zu weit, wenn er sagt, dass diese ganze Beschreibung über die Folgerungen der Alexandrinischen Gnosis, namentlich des Clemens von Alexandrien, nicht hinaus-

schreite. Denn Clemens schildert zwar seinen Gnostiker als ruhevollen, ganz dem Himmel zugewandten Gottesfreund, verlangt aber keineswegs, dass er sich der Ehe, der Kindererzeugung, dem Besitz und der bürgerlichen Beschäftigung zu entziehen habe, er darf vielmehr an diesen Dingen Teil nehmen, nur apathisch und mit möglichstem Ausschluss der begehrenden und geniessenden Empfindungen; mit leichten Füssen soll er über die Welt dahinschreiten, ohne von deren Staub befleckt zu werden [1]). Diese Anschauung ist intellectuell und ethisch zugleich, doch ohne über die Anordnung des christlichen Gemeinschaftlebens verfügen zu wollen. Die Scheidung in zwei Formen und Lebensweisen, die nur durch gemeingültige christliche Grundbedingungen verbunden werden, wird bei Clemens noch nicht ausgesprochen; seine Ansicht tritt als persönliche Ueberzeugung, nicht wie ein tatsächlich Gegebenes auf. Bei genauerem Einblick ergiebt sich, dass Eusebius an jener Stelle nicht etwa einen Nebengedanken oder eine individuelle Meinung äussern will. Die ersten Kapitel seiner Demonstration haben den Zweck, die christliche Offenbarung an den Glauben der Patriarchen anzuknüpfen, zugleich aber auch in ihrer Erhabenheit über Judentum und Hellenismus darzutun; und in diesem historisch-constructiven Zusammenhange stellt er nun sein doppeltes Christentum hin, er giebt ihm dadurch eine grundsätzliche Wichtigkeit, weil er folgert, dass die Universalität des christlichen Heiles mittelst dieser Teilung desto vollständiger aufrecht erhalten wird. Soweit war also doch die Lebensansicht in der griechischen Kirche gelangt; wir treten mit Eusebius der Anerkennung einer mönchischen Secession bedeutend näher; der Boden war bereitet, das Bette gegraben, und gab es eine solche Erscheinung: so konnte sie ohne Schwierigkeit in diesen Rahmen eingefügt werden. Wenn Eusebius kurz darauf von dem Verheirateten bemerkt, dass er notwendig von Weltsorgen be-

1) Clem. Al. Strom. VII, p. 741, ed. Sylb., wo vom Gnostiker gesagt wird: *διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκαίως, ... καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος κτλ.*

heiligt werde: so könnte dieser Satz füglich in den Mönchsregeln Platz finden, die ja die Zurückziehung von der μέριμνα βιωτική als hochwichtigen Vorzug bezeichnen.

Sehen wir uns nach anderen Erklärungs- und Uebergangsmitteln um: so stellt sich allerdings das vorangegangene Märtyrertum vor Augen. Weingarten zwar verwirft nicht allein jede Herbeiziehung desselben, sondern sagt gradezu, der Glaube, dass das christliche Mönchtum den Verfolgungszeiten der Kirche entstamme, habe am meisten das richtige Urteil getrübt [1]. Aber er hat auch unsere Meinung unrichtig verstanden. Niemand hat meines Wissens behauptet, dass die letzte Verfolgung, denn auf diese und deren Ende müsste es doch zunächst ankommen, durch sich selber den Mönchen das Dasein gegeben, dass die Flucht vor der Gefahr sie zu Anachoreten gemacht, oder auch nur dass die eine Leidensform sich unmittelbar an die andere angeschlossen habe. Nach dem Zeugnis des Dionysius [2] begaben sich schon während der Decischen Verfolgung viele als μοναχοί und ἐρημῖται in die Einsamkeit Aegyptens, und man hat auf diese Nachricht jederzeit ein Gewicht gelegt. Aber die Meinung war doch nicht die, dass sie eben darum schon zu Mönchen geworden seien, sondern nur dass die Einöde, in die sie sich versetzt fanden, einem durch die vorangegangene Not gesteigerten asketischen Drange Ausdruck und Richtung gegeben habe. Sich selbst gehörend und herausgeworfen aus dem Schauplatze der Verfolgung wollten sie ihrem christlichen Berufe treu bleiben. Damit wird noch keine ursachliche Verbindung behauptet, es wird nur ein Zustand bezeichnet, welcher dieser zweiten Form christlicher Standhaftigkeit Vorschub leistete. Meinerseits habe ich nach beiden Seiten eine Selbständigkeit der Entstehung anerkannt, es kann mich also nicht beirren, dass bei Männern wie Ammon und Macarius und anderen nirgends die Flucht, sondern immer nur die „spontane asketische Gesinnung" oder die Reue über ein vergangenes Räuber- und Sündenleben von Sokrates als Beweg-

[1] II, S. 545. 546.
[2] Eus. VI, p. 42.

grund hervorgehoben wird; Fliehende und Schwache wollten sie ja nicht sein, vielmehr Starke, darum aber den Märtyrern noch nicht unähnlich. Nur von einer Beförderung und Erleichterung des einen durch das andere, nur von einem indirecten Zusammenhange kann die Rede sein, diesen aber muss ich mit Beziehung auf meine früheren Nachweisungen noch jetzt festhalten [1]).

Der Leser wolle sich erinnern, in welchem Lichte die Märtyrer schon während des dritten Jahrhunderts ihren eigenen Lobrednern sowie den Gemeinden selber erschienen. Als Repräsentanten christlicher Vollkommenheit nehmen sie ihre Stellung ein. Ihre Würde wird nicht nach dem Notstande der Verfolgung bemessen, und nicht dadurch wird ihr Wert verringert, dass ihre Ausdauer nur eine durch feindliche Gewalt abgenötigte, keine freiwillige war; nein, sie und die Confessoren sind selbständige Würdenträger und wahre Nachahmer der Herrlichkeit Christi, denen die Todeswerkzeuge der Heiden nur die Staffel zu ihrer eigenen Erhebung geliehen haben. In ihnen hat das christliche Leben, indem es sich durch den Zeugentod wie durch eine zweite Geburt zum neuen Dasein verklärt, seine höchste Blüte erreicht. Diese Deutung ergiebt sich aus zahlreichen Aeusserungen, die ganze Märtyrerpoesie bezeugt sie [2]). In solcher Auffassung regt sich ein Idealismus, welcher angelehnt an die christliche Idee der Leidensnachfolge sich doch zugleich in antike Bilder einer todesverachtenden Kraftanstrengung einkleidete. Pugna, proelium, gloria, corona, agon sind kriegerische oder von den Kampfspielen entlehnte Ausdrücke, welche von Tertullian und Cyprian gern auf die Tapferkeit der Bekenner und Zeugen und deren Ehrenpreis angewendet wurden. Sie selber sind waffenlose Helden, christliche Athleten und bilden eine militum Christi cohors candida, die Welt selber sammt den Engeln zur Rechten und zur Linken schaut ihrem Ringen zu. So

---

1) Vgl. meine Abhandlung: „Das christliche Märtyrertum", Zeitschrift für die historische Theologie 1859.

2) S. die obige Abhandlung I, S. 382.

sagt Origenes [1]), und wir dürfen wohl nicht bezweifeln, dass während der Diokletianischen Leidenszeit ähnliche Vorstellungen lebendig wurden. Die Gefahr nährte die Spannung der Gemüter, und eben darum musste der Stillstand der Verfolgungen, deren Nützlichkeit und Notwendigkeit, utilitas et necessitas, einst Tertullian behauptet hatte, eine Lücke in dem Umkreis sittlicher und religiöser Erfahrungen hervorbringen, weil zur Erringung jener Ehren von nun an die Gelegenheit fehlte. Aber ebenso begreiflich ist, dass nachdem noch unter den 325 zu Nicäa Versammelten mehrere Confessoren ehrenvoll hervorgetreten, und als dann später — wir sagen nicht zu welcher Zeit — Eremiten und Cönobiten bekannt wurden und Anerkennung fanden, das Gedächtnis des Märtyrertums und seiner Grosstaten durch sie belebt wurde. Es genügte nicht, die Mönche ganz allgemein als Asketen hinzustellen, Fleisch und Begierde sind selber ein Stück der Welt, und wer sie überwindet, tritt den alten Streitern ruhmreich zur Seite. Ihr eigener Charakter war Abgeschiedenheit und Ruhe (ἡσυχία), die ihnen auch oft genug nachgerühmt wird; wenn sie nun dennoch zugleich als Kämpfende vorgestellt wurden: so lag eben darin eine Verähnlichung mit den Vorgängern aus der Verfolgungszeit. Auch die Mönche sind „Athleten", im Kampfe (ἀγών) haben sie den Leib überwunden, eine mönchische „Palästra" hat sie zum Siege geführt. So würde man sich nicht ausgedrückt haben, wäre nicht ein Vorbild christlicher Tapferkeit vorangegangen, deren Prädicate sich auf das unblutige Martyrium anwenden und zu dessen Empfehlung benutzen liessen. Diese Umdeutung war keineswegs in jeder Beziehung gerechtfertigt, enthielt vielmehr eine starke *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, aber sie hat sich vollzogen, das beweisen die Reden eines Basilius u. a. bis zu Chrysostomus und Theodoret, wo sie die Mönche als die Philosophen, die Beschaulichen, Ueberweltlichen, Himmlischen, welche die Sele vom Leibe losgerissen haben, als Erstlinge des Menschengeschlechtes, edelste Perlen und Kränze,

---

[1]) S. die obige Abhandlung I, S. 367 ff.

aber auch als Streiter und Athleten feiern [1]). Nach der Vita Antonii sollen sich beide Erscheinungen berührt haben; Antonius geht um 310 nach Alexandrien, um den Confessoren Beistand zu leisten, und da er nicht dazu gelangen kann, sich selber zu opfern, begiebt er sich in seine Einsamkeit zurück, um seinerseits „im Eifer und Bewusstsein Zeugenschaft zu üben und Glaubenskämpfe zu bestehen“ [2]). Weiter unten wird Paphnutius erwähnt, welcher als Confessor und Mönch beide Zierden in sich vereinigt habe. Diese Data fallen natürlich weg, wenn wir mit Weingarten von der ganzen Schrift, in welcher die Askese mehrfach dem *ἀγωνίζεσθαι* gleichgestellt wird, als einer durchaus unhistorischen absehen müssen; aber soviel beweisen sie doch, dass die kirchliche Ansicht diese beiden Tugendformen unter ein verwandtschaftliches Verhältnis zu bringen suchte, um auch auf diesem Wege den Wert des Mönchtums sicher zu stellen. Und darum ist es auch nicht gleichgültig, dass Hieronymus von Paulus von Theben sagt, er habe, das Ende der Verfolgung erwartend, bei Zeiten den äusseren Zwang in einen Willen verwandelt, necessitatem in voluntatem convertit; die Vorstellung des martyrium quotidianum war damit gegeben. Doch fehlt es uns für unseren Zweck nicht an bestimmteren Zeugnissen. Es war nicht schwer, die Tugend des Märtyrers ganz in die Gesinnung einer todesverachtenden Liebe zu verlegen; in diesem Sinne preist schon Dionysius die Getreuen, welche nach der Verfolgung in Alexandrien den Pestkranken daselbst treulich beigestanden [3]), und Athanasius nennt ein *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως*, welches zur Bewährung des Glaubensmutes keines Altars und Weihrauchs

---

1) Theodoreti Hist. relig. ab init. Opp. III, p. 1101. 1206. 1220 ed. Noesselt. Auch daran muss erinnert werden, dass schon Clemens von Alexandrien dem Wandel des Gnostikers eine Hoheit zuerkennt, welche der Würde des Märtyrers gleichkomme. Soweit wird also von ihm bereits die Combination ausgesprochen. Clem. Strom. IV, cp. 4. 9. 10, p. 480—503 sqq. Sylb.

2) Vita Antonii ap. Athanas. § 47. 58.

3) Eus. VII, cp. 22: *ὡς καὶ τοῦ θανάτου τοῦτο τὸ εἶδος διὰ πολλὴν εὐσέβειαν καὶ πίστιν ἰσχυρὰν γινόμενον μηδὲν ἀποδεῖν μαρτυρίου δοκεῖν.*

bedarf [1]). Von Basilius aber wird die mönchische Vollkommenheit in Vergleich gezogen; er rühmt nicht allein die „athletischen Ehrenkränze“ (*ἀθλητικοὶ στεφανοί*) des Mönchtums, sondern sagt gradezu, dass das „Leben in der Akribie“ mit dem Verdienst der durch Standhaftigkeit vollendeten Aehnlichkeit habe [2]); er empfiehlt die eine Tugend im Anschluss an die andere und ermahnt, den Märtyrer zu ehren, selbst aber ein Zeuge zu werden der Selbstbestimmung nach, denn alsdann sei uns auch der gleiche Lohn mit jenem gewiss. „Denn da es unter allen Umständen notwendig ist zu sterben: so wollen wir uns durch Abtödtung das Leben aneignen, und ihr sollt das Erzwungene freiwillig an euch vollziehen“ [3]). Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf Basilius gedenkt einiger tapferen, welche aus der furchtbaren Verfolgung des Maximinus als lebende Märtyrer (*ζῶντες μάρτυρες*) hervorgegangen seien; diese aber, dem wahren Gesetze der Zeugenschaft, welches Feigheit und Tollkühnheit verbietet, folgend, haben sich mit wenigen in die Wälder des Pontus zurückgezogen, um dort unter Mangel und Beschwerden auszudauern. Indem sich Gregor so ausdrückt, bestätigt er wenigstens indirect unsere Wahrnehmung [4]). Chrysostomus hatte bekanntlich das Bestreben, alles Asketische, wofür er stark eingenommen war, doch durch Zurückführung auf innere Beweggründe zu versittlichen; auch er benutzt dieselbe Verwandtschaft. „Ertödte“, sagt er, „deinen Leib und kreuzige ihn, dann wirst du auch die Krone der Zeugenschaft erringen; was dort das Schwert getan, soll hier die Bereit-

---

[1]) Athan. Epist. ad episc. Aeg. Opp. I, p. 291: *οὐ γὰρ μόνον τὸ μὴ θῦσαι λίβανον δείκνυσι μάρτυρας, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ἀρνήσασθαι τὴν πίστιν ποιεῖ τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως.*

[2]) Bas. Opp. ed. Garn. III, p. 388: *διὰ τὸ συγγενές τι ἔχειν τὸν ἐν ἀκριβείᾳ βίον πρὸς τοὺς διὰ καρτερίας τελειωθέντας.*

[3]) Bas. Opp. I, p. 452: *μακάρισον γνησίως τὸν μαρτυρήσαντα, ἵνα γένῃ μάρτυς τῇ προαιρέσει καὶ ἐκβῇς χωρὶς διωγμοῦ . . . . τῶν αὐτῶν ἐκείνοις μισθῶν ἠξιωμένος. — ἐπεὶ οὖν δεῖ πάντως ἀποθανεῖν, τὴν ζωὴν ἑαυτοῖς διὰ τοῦ θανάτου πραγματευσώμεθα, ἑκούσιον ποιήσατε τὸ κατηναγκασμένον.*

[4]) Greg. Naz. Or. XX, p. 319. Par. 1609.

willigkeit leisten." „Viele haben Schläge erduldet, aber die Beraubung ihrer Güter nicht ausgehalten —. Kein Verlust trifft sie härter als der des Geldes, ihn edel zu ertragen, ist eine andere Art des Märtyrertums." [1])

Also nicht erst Hieronymus, wie Weingarten sagt, hat die Mönche den Märtyrern verähnlicht, sondern schon die ersten Pfleger und Freunde des Mönchtums machen Anstalt dazu, um auch von diesem Gesichtspunkte dessen christlichen Charakter zu rechtfertigen. Es darf also gefolgert werden, dass das Märtyrertum einen hellen Lichtschein zurückliess, in welchen jenes andere eintrat. Die jüngere Erscheinung übernahm teilweise die Ehren der älteren, und statt des äusseren Umstandes war es ein innerer Zusammenhang, was ihr den Beifall der Zeitgenossen gewann und bis zum Uebermass steigerte. Alle waren darin einverstanden, auch die Asketen als Sieger und Helden zu bewundern, deren Kampftüchtigkeit dadurch nicht geringer wird, dass sie als dauernd und zuständlich alle Tage dieselben Anfälle des Fleisches und der Sinnlichkeit zu bestehen hatte. Denn Zurückziehung vom weltlichen Verbande (*ἀκοσμία*) ist Sicherstellung und Verdoppelung der himmlischen Zugehörigkeit, Bändigung der Naturforderungen ist Stärkung der Gottesgemeinschaft. Die in diesem Grundsatze liegende Unwahrheit traf am meisten das anachoretische Verhalten, gemildert wurde sie einigermassen durch das Cönobitentum, welches wenigstens sociale Eigenschaften in sich aufnehmen musste, weshalb ja schon Basilius dieser Form wesentlich den Vorzug gab.

Mögen uns nun in einer dritten Beziehung noch einige Bemerkungen gestattet sein. Im Anschluss an die Behauptung eines Hervorganges aus dem Serapisdienst wird von Weingarten gefolgert, dass sich der „Uebergang vom ägyptischen zum christlichen Mönchtume nur sehr allmählich vollzogen habe" [2]). Allein grade dafür, was man Uebergang vom nichtchristlichen zum christlichen Standpunkte nennen dürfte, scheinen

---

[1]) Chrysost. Opp. V, p. 362. 635, s. die Stellen in meiner Abhandlung S. 371 ff.: „Uebergang zum Mönchtum."

[2]) II, S. 547—49. 554.

die folgenden Nachweisungen keinen hinreichenden Anhaltspunkt zu liefern. Der Verfasser versetzt uns in den Abschnitt von Julian oder doch von den letzten Jahren vor dem Tode des Constantius (361) bis über 375 hinaus, und wir acceptiren diese Zeitgrenzen für unseren Zweck. Auch dabei muss es bleiben, dass nur die unbestrittenen Schriften des Athanasius, des Basilius und ergänzungsweise des Gregor von Nazianz über jene ersten Zustände einigen Aufschluss geben. Athanasius äussert sich kurz und oberflächlich. Er nennt die Mönche in Verbindung mit Asketen und Klerikern in Alexandrien, sie gehören zu seinem Anhange und werden mit ihm von den Arianern verfolgt; er schreibt an sie über den Tod des Arius und empfiehlt sich ihrem Vertrauen. Ein Mönch Dracontius, zum Kleriker berufen, entzieht sich der Gefahr durch Flucht und wird von Athanasius zur Rede gestellt. An sich sind dies unbedeutende Notizen aus den Jahren etwa von 356 bis 358 und später [1]); aber darin stimmen sie überein, dass die Mönche durchaus zur Kirchengemeinschaft gerechnet werden und Athanasius mit ihnen wie mit Genossen und Anhängern verkehrt. Auch Kleriker werden aus ihrer Mitte gewählt, und klösterliche Verbindungen können nicht gefehlt haben; einmal spricht Athanasius, was Weingarten leugnet, ausdrücklich von Monasterien [2]). Einen weit tieferen Einblick gewähren die Briefe des Basilius. Seine Schilderungen des Aufenthaltes im Pontus mögen auf sich beruhen, es sind wertvolle Zeugnisse inniger Befreundung mit einer Natureinsamkeit, welche die Sele vom irdischen Drucke sich ablösen und die himmlische Heimat aufsuchen lehrt; doch beweisen sie nur, von welcher Gemütsrichtung aus Basilius in die strengeren asketischen Bestrebungen eingedrungen ist [3]). Nach gewöhnlicher Reihenfolge sind der 22. und 23. Brief

---

1) Ad Dracont. cp. 8. 9. Apol. ad imperat. Const. cp. 28. De fuga cp. 24. Ad Serap. cp. 1. Ad monachos ab init. cp. 70: — Stellen, die meist auch von Weingarten citirt werden.

2) Histor. Ar. cp. 72: *καὶ γὰρ καὶ μοναστήρια κατέστρεψαν, καὶ εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν μονάχους ἐπείρασαν.*

3) Bas. ep. 2 u. 14, Opp. III.

spätestens um 365 abgefasst, damals befanden sich also in Cappadocien die mönchischen Ansiedelungen in lebhaftem Verkehre mit ihm. Und sie bedurften offenbar der Erinnerung an die wahren Kennzeichen christlichen Wandels; kein Christentum, ruft er ihnen zu, ohne neidlose Gesinnung, Verträglichkeit, dienstbare Liebe und Gehorsam, keine Gottesliebe ohne Brüderlichkeit und Demut; erst die Nachahmung dessen, der um unsertwillen arm geworden, führt zu dem Siegespreise der himmlischen Berufung [1]). Die christliche Vollkommenheit geht über das Gesetz hinaus, und jeder neu Eintretende ist an ihre Forderungen gebunden. Auch soll keiner mit dem höchsten beginnen wollen, nur schrittweise durch Ueberwindung der Begierden und Gewöhnung ist das Ziel erreichbar. Wie schwer aber sind die Gefahren! Wenn bei grosser Einsamkeit dennoch ein träges unbrüderliches Verhalten, ja Unmenschlichkeit und tierische Verwilderung um sich greifen dann gehen die geistigen Güter verloren, die doch selbst mitten in der Gemeinde unter Leitung der Bischöfe und Einwirkung der christlichen Lehrmittel erlangt werden können [2]). Basilius sah also in der Charakterbildung seiner Schutzbefohlenen oft nur den abstracten asketischen Dualismus statt einer christlich begründeten Gesinnung, nur die Schale statt des Kerns; er bietet alle Sorgfalt auf, um die starre anachoretische Apathie in eine wohltuende Gemütsruhe zu mildern und die inhaltslose Isolirung durch das Gesetz eines christlichen Zusammenseins zu beleben. Aber seine Ermahnungen haben doch auch einen erziehenden Zweck, von gemeinsamen Bestrebungen aus will er bilden und bessern; ein so weiter Abstand wie der des Christlichen und Nichtchristlichen kommt dabei nirgends zum Vorschein. In der Anerkennung des Principes „asketischer Akribie" kommt Basilius den Mönchen

---

1) Bas. ep. 22. 23, p. 99 Garn.: *ὅτι δεῖ τὸν Χριστιανὸν ἄξια τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν καὶ ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι.*

2) Ep. 42, p. 128: *ὁρᾷς γὰρ ἐνταῦθα ἠρεμίαν πολλὴν, ἀπανθρωπίαν οὐκ ὀλίγην, ἀπορίαν διδασκαλίας, ἀδελφῶν ἀλλοτρίωσιν καὶ τὸ πνεῦμα περὶ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ ἀργίαν ἔχον πολλήν.*

überall entgegen, der Gipfel (*ἀκρότης*) der Vollkommenheit soll in Ehren bleiben.

Einige spätere Stellen werden auch von Weingarten benutzt. Während das Mönchsleben in Cäsarea oder an anderen Orten Cappadociens schon bestand, wurde es in Neocäsarea noch zurückgewiesen; Basilius muss also diejenigen verteidigen, welche den Todesstand (*νεκρότης*) Jesu in ihrem Leibe umhertragen und ihr Kreuz auf sich nehmend Gott folgen. „Ich würde“, sagt er, „mein ganzes Leben verkaufen, um dergleichen Vorwürfe zu verdienen, und wenn ich Männer bei mir hätte, die unter meiner Leitung diese Uebung der Frömmigkeit vollbringen. Jetzt höre ich, dass in Aegypten eine solche Tugend unter den Männern gedeiht,“ — und ebenso unter einigen in Palästina und Mesopotamien; „wir aber sind Kinder im Vergleich mit diesen vollkommenen.“ [1]) Weingarten schliesst aus diesen Worten, dass das ägyptische Mönchsleben noch 375 für Basilius eine neue Erscheinung gewesen sei, wofür ja auch der Augenschein spricht. Indessen bleibt die Möglichkeit, dass jenes *νῦν ἀκούω* nur von neueren Nachrichten zu verstehen ist, auf die er sich jetzt der Opposition gegenüber wie auf eine unabhängige Autorität beruft. Jedenfalls kann ihm nur das ägyptische, nicht das Mönchswesen überhaupt, von welchem er mindestens zehn Jahre früher schon handelt, damals fremd und neu gewesen sein; und wir befinden uns hier, wie auch Weingarten hervorhebt, in einer Unsicherheit, die sich nur durch erneuerte Forschung würde beseitigen lassen. In einem wenig späteren Sendschreiben berichtet er von seinem eigenen Lebensgang, wie er nach beendigten Studien die Stätten des Mönchslebens aufgesucht, und dass er in Alexandrien, Aegypten, Palästina, Cölesyrien und Mesopotamien viele „gefunden“, deren Standhaftigkeit und Entbehrungen aller Art er bewundert. Und hier mag es für uns auf sich beruhen, wie weit dieses *εὗρον* auf persönliche Bekanntschaft oder nur auf sonstige Kunde schliessen lässt, und was er vielleicht in rhetorischer Ueber-

---

1) Bas. epist. 207 ad clericos Neocaesarienses, p. 310. Weingarten S. 555.

treibung hinzugetan [1]). Dagegen zeigt er sich ergriffen von der Stärke solcher Vorbilder, er will Nachahmer derer sein, welche mit der Tat bewiesen haben, was es heisse, „eine Anwohnerschaft auf Erden mit der wahren Bürgerschaft im Himmel zu verbinden“. Die Urteile des Basilius sind also zahlreich und verschieden, sie deuten auf einen ungleichartigen, durch Misgestalten der Apathie und Enkratie gefährdeten Zustand, der neben der Bewunderung auch die Rüge herausforderte. Aber den Eindruck empfangen wir doch nicht, als ob es während des genannten Zeitraums erst darauf angekommen wäre, das Mönchtum in den christlichen Verband aufzunehmen, oder als ob dasselbe in Aegypten sich ausserhalb desselben befunden hätte.

Basilius war bemüht, die asketische Lebensform zu leiten, aus der anhaftenden anachoretischen Rohheit herauszuziehen und durch christliche Gesellschaftsregeln zu ordnen. Und soweit dies überhaupt gelang — denn auch später blieb gewiss noch ein gutes Stück von asketischem Naturalismus und Cynismus zurück —, ist es bald genug geschehen, ja die Verbindung mit der Kirche ist in gewisser Beziehung übereilt worden. Denn davon kann man doch nicht absehen, dass die Mönche, auch die ägyptischen, sehr frühe in den gleichzeitigen Glaubenskampf verwickelt wurden und dass sie, wie schon bemerkt, als Anhänger des Athanasius und Bekenner der Nicänischen Lehre unter Constantius von den Verfolgungen der Arianer zu leiden hatten. Wenn einmal politische Sorgen und Uebung in der Frömmigkeit als Gegensätze hingestellt wurden, weil die Welt gemischt sei und das Schlechte in ihr überwiege: so wäre es pädagogisch weise gewesen, die Klostergenossen auch von der dogmatischen Agi-

---

[1]) Epist. 223, p. 337. Weingarten II, S. 563 führt dieses Zeugnis nur auf ein „Kennenlernen und Erfahren im Geist und durch Nachrichten zurück“, weil Basilius im Euphrat- und Tigrisgebiet niemals gewesen ist. Aber in Aegypten und Alexandrien ist er doch nach Ep. 1, p. 69, wenn auch in anderer Absicht, wirklich gewesen, und ich sehe keinen Grund, warum er nicht um 358 oder 359 daselbst christlichen Mönchen begegnet sein sollte. Jenes εὗρον kann also doch einige Wahrheit haben.

tation fernzuhalten; denn einmal hineingezogen, verfielen sie nur allzuleicht einem Parteieifer, der selbst wieder eine Verweltlichung in sich schloss. Das ist aber nicht geschehen; Basilius, indem er sein eigenes Verhalten rechtfertigt, kann nicht umhin, sie mit der Stellung eines Euzoius, Eudoxius, Eustathius bekannt zu machen und in die Schwierigkeit des Lehrstreites einzuweihen, er sagt damit zuviel für deren intellectuelle Bildung und mehr als sich mit der Schlussermahnung seines Briefes vertrug: „Bleibet zu Hause und betraget euch ruhig in der Ausführung des Werkes Christi" [1]). Er warnt vor denen, welche ihre schwächeren Freunde verlassen und verleugnen, um nur den mächtigen zuzufallen; auch diese Gefahr war leicht ausgesprochen und schwer verhütet. Und schon 363 beklagt sich Gregor von Nazianz über die Vermessenheit der Mönche mit dem Bemerken, dass sie im Widerspruche mit der Friedfertigkeit und philosophischen Ruhe ihres Berufes lieber in zelotischer Hitze etwas Unnützes getan als etwas Nötiges unterlassen hätten [2]). Die Anfänge einer derartigen Beteiligung waren verhängnisvoll; die Mönche wurden frühzeitig Mitsprecher im Glaubensstreit, und in welchem Grade sie sich dieser Freiheit bedient haben, ist bekannt. Weiterer Belege bedarf es nicht, und unseres Erachtens wird durch das Gesagte die Annahme, dass vor Julian ein christliches Mönchs- und Klosterleben noch nicht vorhanden gewesen, erschwert, und andererseits wird dargetan, wie bereit die Leiter der orientalischen Kirche waren und welchen Wert sie darauf legten, die asketischen Vereine in alle kirchlichen Interessen eintreten zu lassen.

Soll ich jetzt sagen, was mich im allgemeinen an Weingartens Entwicklung unbefriedigt gelassen hat: so kommt es darauf hinaus, dass seine Untersuchung auf die äussere Veranlassung alles Gewicht legt, welche dann als alleinige Ursache der ganzen Erscheinung hingestellt wird. Denn darin ist er gewiss mit mir einver-

[1]) Epist. 226, p. 345 sqq.

[2]) Greg. Naz. Or. XXI, p. 388. Par. 1609. S. Gieseler I, 2, S. 62.



standen, dass der Historiker in solchem Falle beides zu ermitteln und abzuwägen hat, den Anlass und die begleitenden inneren Gründe; und in unserem Falle wird er dadurch auf die Frage hingeleitet, ob nicht diese letzteren erst jenen von aussen gegebenen Anstoss zur hervorbringenden und erhaltenden Ursache erhoben haben. Unseres Erachtens ist der Verfasser an dieser Frage zu rasch vorbeigegangen. Soll Alles auf Nachahmung hinauslaufen: so muss es doch eine von innen stark unterstützte Nachbildung gewesen sein, welche das Entlehnte so schnell hat zum eigenen und zum festen Bestandteile der fernern Entwicklung hat werden lassen. Ein importirtes Mönchtum, welches aus örtlicher Berührung mit einem fremden Cultus hervorgegangen, dennoch so rasche Verbreitung gefunden und mit solchem Glück dem kirchlichen Organismus sich einverleibt und den religiösen Anschauungen der hervorragendsten Zeitgenossen eingebürgert hat, dass selbst dessen Ausartungen und Unarten geschont wurden, wäre eine höchst auffällige Erscheinung, wenn nicht die Lage, in welche die kirchliche Gemeinschaft bei ihrem Uebergange in das weite Weltleben versetzt worden, ihr auf halbem Wege entgegengekommen wäre. Es waren zuständliche Verhältnisse, welche eine so bereitwillige Anerkennung und so stetige Fortführung erst erklärlich machen. Damit verträgt sich sehr wohl unsere beiderseitige Behauptung, dass das Mönchtum als naturwidriges und gesellschaftsflüchtiges Eremitentum keineswegs aus dem Evangelium stammt, sobald wir nur die unermessliche Schwierigkeit nicht vergessen, welche die Christenheit auf ihren Wegen und Umwegen der Weltüberwindung sich auferlegt fand.

Auch der Schluss der Abhandlung [1]) stellt uns, wie ich hinzufügen möchte, noch ein Moment von allgemeinerer Bedeutung vor Augen. Erst um die achtziger Jahre dieses Jahrhunderts, sagt der Verfasser, hat sich das Mönchtum auf das Abendland übertragen, und erst durch Benedict ist es zum segensreichen Culturelement geworden. Das erstere ist sein eigenes Resultat, das letztere dagegen oft genug anerkannt worden, und niemand wird leugnen, dass die culturhistorische

---

1) Weing. II, S. 574.

Mission des Mönchslebens eigentlich erst mit Benedict ihren Anfang nimmt. Nur darf das griechisch-orientalische Einsiedler- und Klostertum, weil es eine aus der Fremde aufgepfropfte Pflanze sei, darum noch nicht als bedeutungslos und nichtssagend erscheinen, denn auch in ihm kommt ein Charakterzug der dortigen Frömmigkeit zum Ausdruck [1]. Beide Richtungen, die occidentalische und griechisch-morgenländische, verhalten sich zu einander wie darstellende und praktische Wirksamkeit. Der Tugendhafte, sagt Basilius gelegentlich, soll zu dem Leben der Heiligen wie zu lebendigen und eindrucksvollen Bildsäulen emporblicken [2], und gewiss hat er dabei auch an die Repräsentanten der asketischen Heiligkeit gedacht; auch sie sollten Darsteller oder Standbilder der Gottseligkeit sein und durch ihren Wandel die Religion selber als eine selenerhebende, übersinnliche und überweltliche Macht und Freiheit bezeugen. Dadurch haben die Besseren unter ihnen auf die Menge gewirkt, die oberste Region der Frömmigkeit schien in ihnen vergegenwärtigt; aber über dieser einen Betätigung ging ihnen die mitteilende Kraft verloren, oder sie warfen sich auf Interessen, die ihnen hätten fern bleiben sollen. Mit vollem Recht wird ihre asketische Anstrengung der Unfruchtbarkeit beschuldigt, aber der Fehler lag nicht im Mönchtum allein, sondern nicht weniger in der Einseitigkeit des griechisch-orientalischen Religionslebens überhaupt, wie es diesem und dem folgenden Zeitalter der östlichen Kirche anhaftete. Tugendkräfte (*ἀρεταί*) nach der asketischen Richtung wurden innerhalb desselben reichlich in Anspruch genommen, aber die Pflichten, besonders die Socialpflichten, kamen zu kurz, und erst das Abendland hat eine energische, nach aussen dringende, bildende und erziehende Pflichtübung in Gang gebracht.

Es muss zugegeben werden, dass vorstehende Entgegnung mit der eigentlichen Entstehungsfrage wenig oder nichts zu

---

[1]) Dies mit Anknüpfung an Weingarten II, S. 562.

[2]) Basil. Opp. I, p. 474: *οἱονεὶ πρὸς ἀγάλματά τινα κινούμενα καὶ ἔμπρακτα τοὺς βίους τῶν ἁγίων ἀποβλέπειν.* Gregor von Nazianz nennt die „lebenden Märtyrer“ *ἀλεῖπται τῆς ἀρετῆς, ἔμπνοοι στῆλαι, σιγῶντα κηρύγματα*, Orat. XX, p. 319.

schaffen hat, und auf diese gerade hat Weingarten den meisten Scharfsinn verwendet. Die Haltbarkeit und der wesentliche Fortbestand seiner Ansicht wird von zwei Punkten abhängen, von einer nochmaligen Ermittelung und Sicherstellung des behaupteten Zusammenhangs mit dem Serapiscultus, und von der Beurteilung der Vita Antonii [1]); andere Momente erscheinen daneben als untergeordnet. Für Paul von Theben werden wenige streiten wollen, auch wird es nicht gelingen, das Leben des Antonius in der uns vorliegenden Gestalt als glaubwürdig aufrecht zu erhalten, nicht grade, weil es zu viel Körper, sondern weil es zu viel Geist hat, weil darin allzuviele und zu hoch gespannte religiöse, sittliche, philosophische und kirchliche Zierden eines Mönchideals auf jenen einen Vorgänger zusammengehäuft werden. Gegen die Abfassung durch Athanasius erhebt Weingarten so gerechte Bedenken, dass ich nicht dagegen aufzukommen weiss, und es bleibt, wenn die Untersuchung wirkliche Evidenz schaffen soll, nur übrig, sie auch auf die schriftstellerischen Eigenschaften und das Sprachcolorit des genannten Büchleins im Verhältnis zu den echten Schriften des Athanasius auszudehnen. Indessen deutet doch Weingarten selbst darauf hin, dass durch den Abzug eines sagenhaften und idealisirenden Nimbus und durch das Zugeständnis eines späteren Ursprungs dieser Schrift die Person des Antonius immer noch nicht hinweggeräumt wird, und das ist für unseren Fall von Wichtigkeit. Waren es nur weit bescheidenere Grenzen, in denen er sich bewegte, hat er aber dennoch um dieselbe Zeit in Aegypten als Anachoret gelebt und gewirkt: dann würde das Schweigen des Eusebius nicht mehr unbegreiflich sein, und der Historiker wäre immer noch berechtigt, den Faden zu benutzen, an welchem bisher die Anfänge des Mönchtums bis in das dritte Jahrhundert zurückgeleitet worden sind.

Doch ich breche ab, denn in der Kürze den Gegenstand kritisch untersuchen zu wollen, hiesse nur der Leistung des Verfassers zu nahe treten. Das Obige habe ich nicht ohne beträchtliche Concessionen niederschreiben können; niemand

---

[1]) Weing. I, S. 10 ff. 22 ff.

hat sich derselben in schwierigen Angelegenheiten zu schämen. Alles aber gemahnt uns wieder an die alte Frage, welche auch den Dogmenhistoriker auf allen Schritten begleitet, die Frage nämlich, wie das eigentümlich Christliche von jenem anderen richtig zu unterscheiden sei, was schon vorhanden war und was entweder von aussen eingeführt oder aus inneren weltlichen Zuständen und Culturverhältnissen hinzugetreten ist. Und was könnte wichtiger, was aber auch interessanter und der Wissenschaft würdiger sein als diese Aufgabe!

Einige Bemerkungen über die Erhaltung der griechischen Nationalität durch die griechische Kirche.

Von

Gustav Hertzberg

in Halle.

Die seit mehreren Monaten an der unteren Donau neuerwachte Kriegsfurie hat jüngst Veranlassung gegeben, ein seiner Zeit mit höchstem Interesse gelesenes Werk des geistvollen Tirolers Fallmerayer, nämlich seine „Fragmente aus dem Orient", unserer gebildeten Mitwelt in erneuertem Gewande wieder vorzuführen. Mit den sittlichen und socialen Zuständen der Levante in einem Umfange persönlich vertraut, wie nur wenige deutsche Zeitgenossen, hat er vor allen uns seit längerer Zeit die Augen geschärft für verschiedene der wichtigsten Momente, die in der neueren Geschichte des bunten Conglomerates der Völker zwischen der Adria und dem kolchischen Strande den Ausschlag geben. Es ist freilich sehr wahr, erhebliche Partien seiner ethnographischen Ansichten sind durch die spätere Forschung überholt und berichtigt worden; noch andere Momente haben durch Erscheinungen, die erst nach des berühmten Fragmentisten Tode eintraten, eine Einschränkung, beziehentlich eine neue Beleuchtung erhalten. In einer Richtung aber mag seine Beobachtung noch heute als nahezu massgebend gelten, nämlich für die Bedeutung der Religion in der orientalischen Völkerwelt.

Die denkenden Beobachter in der europäischen Culturwelt kannten noch bis in das vierte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hinein nur erst Ein Volk, bei welchem Religion und Natio-

nalität ganz und gar zu Einem Stück zusammengeschmolzen auftraten, nämlich das jüdische. Die philhellenische Begeisterung unserer Väter und die damals noch minder ausgebreitete Bekanntschaft mit dem Südosten unseres Erdteiles liess die älteren Zeitgenossen vielseitig unrichtig urteilen über die Ausdehnung der aus der osmanischen Umklammerung und Ueberschichtung sich neu herausarbeitenden hellenischen Nation und über deren eigentlichen Charakter und treibende sittliche Kräfte. Obwohl in der Auffassung über ihre ethnographische Natur nur teilweise richtig urteilend, hat nach der geistigen Seite hin Fallmerayer zuerst das Richtige gefunden und nicht aufgehört, dieses dann energisch geltend zu machen. In der Tat hat sich hier auf uralt-christlichem Boden in weitem Umfange eine ähnliche Erscheinung, wie jene des Judentums, in überraschender Weise den Augen der damaligen Zeitgenossen dargeboten. Gegenüber völlig anders gearteten Zuständen des Abendlandes, wo einerseits in immer ausgedehnteren Kreisen das religiöse, speciell das christliche, Moment schrittweise an Kraft und Bedeutung verliert, andererseits die päpstliche Kirche vielseitig zu dem Nationalen, namentlich zu der deutschen Nationalität, in grundsätzlichen Gegensatz sich stellt, erscheint im Südosten von Europa und in den uralten Colonialsitzen des hellenischen Stammes ein weitverbreitetes Volk, dem seine Kirche und seine christliche „Denomination“ in jeder Beziehung zu einem integrirenden Stück seiner Nationalität geworden ist. Noch mehr: dieselbe Kirche, so ergiebt sich aus den Forschungen, die mit dem Grubenlicht der neueren Wissenschaft in einem der verlorensten und nahezu verschütteten Teile der Geschichte des Mittelalters angestellt worden sind, hat sehr erheblich dazu mitgewirkt, dieses Volk durch eine höchst gefahrvolle ethnographische Katastrophe hindurch zu retten; hat nachher die immer wieder sich erholende wunderbare Kraft des griechischen Volkstums, stammfremde Elemente sich zu assimiliren und endlich zu absorbiren, erheblich verstärkt, — und endlich durch eine Reihe schwerer Jahrhunderte hindurch dieselbe Nation ethisch und social zusammengehalten und bis auf die Gegenwart herab retten helfen.

Die griechische Kirche wird bei uns in der Regel nur

nach ihrer mindest anmutigen Seite hin näher ins Auge gefasst. Gar nicht zu reden von dem erbitterten und mit einem starken Beisatze von verächtlicher Geringschätzung geführten literarischen Kampfe, den vor der Anpflanzung der Drachensaat der Unfehlbarkeit ein achtbarer Teil katholischer Gelehrter gegen das byzantinische Schisma fortzusetzen nicht aufhörte, so spielt unleugbar die anatolische Kirche in den entscheidenden Momenten, welche zu der dauernden Trennung von Rom führen, keineswegs die schönere Rolle. Und auch die Beobachter werden sehr dünn gesäet sein, welche für die Haltung der Stimmführer der anatolischen Kirche in ihrer letzten Zeit vor der osmanischen Eroberung gegenüber Rom und den eigenen unionsfreundlichen Kaisern von Constantinopel plädiren möchten. Freilich hat erst die neueste Forschung in einer früher noch nicht gekannten Weise an den Tag gelegt, in welchem Umfange der unheilvolle lateinische Kreuzzug mit seinen ebenso farbenprächtigen, kriegerisch romantischen, wie für die griechische Welt unsäglich verderblichen Folgen zerstörend und niederwuchtend grade auf dem Gebiete der griechischen Kirche und in deren engerem Bereiche gewirkt hat. Nichts desto weniger bleibt es — mag man auch den ganzen zähen Hass des griechischen Klerus und eines erheblichen Teiles der Laienwelt gegen das lateinische Wesen seit dieser Zeit nur zu wohl verstehen — immerhin ebenso schmachvoll als bedauerlich, dass aus solchen Stimmungen heraus wiederholt ein völlig blinder Fanatismus sich zu entwickeln vermochte. Jener byzantinische „Grossherzog", Lukas Notaras, der noch in den letzten Tagen des untergehenden Byzanz lieber den Turban der Osmanen als die römische Mitra in der Kaiserstadt sehen wollte und nachher von seinem Verhängnis in schauerlicher Weise beim Worte genommen wurde, ist nur das bekannteste Beispiel dieser Art. Das Detail der fränkisch-griechischen Geschichte der ausgehenden Ritterwelt südlich von den Thermopylen zeigt noch manches Beispiel von kaltblütiger, unverhüllter Verräterei griechischer Kleriker zu Gunsten der erobernd vordringenden Osmanen, und zwar wiederholt grade gegen solche fränkische Machthaber, die sich wohl einen besseren Dank verdient hatten.

Aber es giebt andere Seiten, die einen entschieden erfreulichen Charakter zeigen. Wir finden dieselben namentlich da, wo von dem erbitterten Gegensatze gegen die Lateiner noch nicht die Rede ist. Die griechische Nationalität hat zu allen Zeiten, auch die trübseligsten nicht ausgenommen, eine ganz eigentümliche Zähigkeit an den Tag gelegt, wie dieselbe in ähnlicher Weise nur selten bei anderen Völkern uns begegnet. Hier, wo uns die übrigen Richtungen des geistigen und politischen Lebens der alten Hellenen nicht weiter interessiren, ist vor allem hervorzuheben, dass kein Land, kein Volk der alten Welt so lange, so fest, so überzeugt an den alten Göttern des Olymp und ihrer neuen philosophischen Verklärung festgehalten hat als grade die Griechen in dem alten Hellenenlande. Nur zollweise ist hier bis auf Justinian I. der Boden für die Kirche geistig erobert worden; nur schrittweise hat sich grade auf diesem Terrain trotz des schon zur Zeit des Chalkedonischen Concils höchst dicht gewebten episkopalen Netzes der Volksgeist aus dem antik gebildeten zu einem christlichen umbilden lassen. Selbst die brutale Gewalt des Gatten der Theodora konnte nicht verhindern, dass nicht in den Felsenschluchten des Taygetos ein Rest antik gläubiger „Hellenen“ bis zur Zeit des Kaisers Basilios I. wie ein erratischer Block aus einer älteren Weltperiode übrig blieb; dass nicht die grauen Klippen der Maina, wo heute weltmüde Basilianer-Eremiten dem ewigen Lied der Brandung lauschen, noch bis über die Mitte des neunten Jahrhunderts hinaus statt des griechischen Kreuzes die Altäre des Zeus und des Poseidon trugen. Wie hartnäckig der Kampf zwischen der Tafelrunde des Olympischen Zeus und dem Evangelium grade auf hellenischem Boden gewesen ist, davon zeugen laut den Ergebnissen neuerer Sittenforschungen noch heute kenntliche Spuren in der äusseren Gestalt der hellenischen Kirche. Es ist ein sehr erheblicher Teil, nicht nur uralt griechischer Sitten, anmutiger und sinniger Bräuche und Lebensgewohnheiten, sondern auch antik heidnischer Sinnesweise und mehr oder minder heidnischer Anschauungen in das neue christliche Leben mit hinübergenommen worden. Grade auf diesem Punkte hat sich offenbar die Mission zu den erheblichsten Concessionen ver-

standen; und oft genug schimmert das Alte in kenntlichster Gestalt durch die christliche Umprägung oder auch nur Uebermalung noch heute hindurch.

Aber mit dem endlich vollzogenen Uebergange von Zeus und Athene zur vollen Hingabe des Gemütes an Christus und die Panagia hat sich auch der Geist der Hellenen des Mittelalters mit derselben Zähigkeit des Christentums bemächtigt, wie er vorher an dem Olymp gehangen hatte. Aber auch jetzt für mehrere Jahrhunderte in sehr charakteristischer Gestalt. Das christliche Griechenland ist von Anfang an das Land der ausgesprochensten Orthodoxie und zugleich in zäher Anhänglichkeit dem römischen Pontificat zugewandt. Die Hellenen Griechenlands sind von Anfang an ausgesprochene Anhänger des „ewigen“ Christus, der Arianismus hat auf ihrem Gebiet gar keine Anhänger gefunden, und der zähe Widerstand der neuplatonischen Universität in Athen gegen jede Form des Christentums hinderte zugleich, dass von diesem Brennpunkte wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Lebens aus trennende Elemente unter den hellenischen Christen sich verbreiteten. Für solche Beobachter, die im Sinne des Tiroler Ultramontanismus den höchsten Wert auf die sogenannte „Glaubenseinheit“ einer Landschaft legen, ist das altchristliche Griechenland allerdings eine besonders anziehende Erscheinung. Aber auffallend bleibt es auch für uns, dass während der älteren christlichen Jahrhunderte auf dem seit undenklichen Zeiten zu Parteiungen gleichsam prädestinirten hellenischen Boden der Parteigeist, hier vielmehr die ausgesprochene confessionelle Spaltung, in die Gemeinden nicht gedrungen zu sein scheint. Ganz frei von dogmatischen Gegensätzen und Spaltungen ist auch Griechenlands Kirche auf die Dauer doch nicht geblieben. Namentlich das fünfte Jahrhundert, und namentlich das Detail der epirotischen und der thessalischen Kirche, zeigt während der Blütetage der nestorianischen und monophysitischen Kämpfe recht deutlich, dass der Wellenschlag dieser Bewegungen auch dort energisch gespürt worden ist. Auch die Tritheiten fanden während des sechsten Jahrhunderts in Griechenland zeitweise Anhänger. Aber im Grossen betrachtet, ist die hellenische Kirche doch

vor so furchtbaren Erschütterungen bewahrt geblieben, wie sie Erdbeben gleich die Massen von Constantinopel und im christlichen Orient betroffen haben. Auf der andern Seite geht aus sehr zahlreichen Spuren hervor, dass die hellenische Kirche mit Vorliebe und grosser Zähigkeit an Rom hing. Teils der orthodoxe Grundzug der hellenischen Christen gegenüber dem beständigen Wechsel der kirchlichen Anschauungen am Hofe zu Constantinopel, teils die centrifugale Abneigung des Hellenentums gegen die wachsende Macht der byzantinischen Centralisation am Goldenen Horn scheint der andauernden Abneigung der Hellenen gegen die Unterwerfung unter das byzantinische Patriarchat wesentlich zugrunde gelegen zu haben. Da ist es hernach sehr merkwürdig, dass in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ein grimmiges Auflodern des zähen hellenischen orthodoxen Gefühls der Anlass wird zu gewaltsamer Trennung der Hellenen von Rom. Grade die Hellenen sind es, bei denen die energische Feindseligkeit des Kaisers Leo III. gegen den ausgearteten Bilderdienst in der anatolischen Kirche den tiefsten Unwillen erregte. Griechen der Kykladen und der Ostküste des althellenischen Festlandes erheben sich 727 zu offenem Aufstande gegen den Kaiser, ja sie wagen sogar einen Angriff zu Wasser auf Constantinopel. Natürlich unterliegen sie vollständig, — und nun gereicht es ihnen erst recht zum Nachteil, dass die römische Curie 731 das Anathema gegen die neue byzantinische Ketzerei schleudert. Denn mit seiner gewohnten durchgreifenden Entschlossenheit reisst Leo III. zur Antwort im Jahre 732 das gesammte kirchliche Metropolitansystem von Thessalonike, mit Einschluss der Landschaften Makedonien, Epirus, Thessalien und ganz Griechenland für immer von der uralten Verbindung mit Rom los und stellt diese Länder unter die Oberhoheit des Patriarchen von Constantinopel.

Damit wird denn zum zweiten Male seit der Aufrichtung des Kreuzes in Griechenland und der Verwandlung des athenischen Parthenon in die Kathedrale der Panagia den Hellenen die harte Notwendigkeit aufgezwungen, mit ihrer Vergangenheit, diesmal mit einer christlichen, zu brechen und sich in eine ganz neue Lage hineinzugewöhnen. Die für dieses Zeit-

alter auf allen Seiten so schwer empfundene Spärlichkeit der historischen Nachrichten macht es uns unmöglich, die Art zu verfolgen, wie sich die Hellenen in dieses neue Verhältnis hineingefunden haben. Nur das finden wir allerdings, dass die alte Natur der Hellenen auch diesmal siegreich durchschlug. Noch freilich zur Zeit des Photios sind verschiedene hellenische Bischöfe, namentlich in Korfu und Athen, ausgesprochene Gegner der gegen Rom gerichteten Kirchenpolitik dieses Patriarchen. Aber die alte Orthodoxie, namentlich auch zu Athen, bleibt der unterscheidende Zug der Christen Griechenlands, und die italienisch-französische Ueberflutung Griechenlands seit 1205 in Folge des lateinischen Kreuzzuges findet die Christen dieses Landes nunmehr als zähe Anhänger der anatolischen Kirche und ausdauernde Gegner der verhassten päpstlichen Autorität.

Nur dass einerseits die Griechen des dreizehnten Jahrhunderts in Griechenland nur noch zum kleineren Teile als Nachkommen der alten Hellenen gelten konnten. Nur dass andererseits grade der byzantinische Klerus bei der Neugestaltung des griechischen Volkes, welches nachmals die lombardischen und französischen Ritter als ihre Untertanen kennen lernten, in ausgiebigster Weise mitgearbeitet hatte. Bekanntlich war dasselbe Zeitalter, in welchem der wilde Kampf zwischen den Gegnern und den Freunden der griechischen Bilderverehrung die anatolischen Gemeinden bis in die letzten Hütten hinein spaltete und erschütterte, auch die Epoche, während welcher die schon seit längerer Zeit die alten hellenischen Landschaften bespülende slavische Völkerflut ihren Höhepunkt erreicht hat. Es ist hier nicht der Ort, auf die interessante historisch-ethnographische Streitfrage über die chronologische und räumliche Ausdehnung der Slavisirung des alten Landes der Hellenen näher einzugehen. Nur das Eine sei gesagt: nach dem heutigen Stande der Wissenschaft gilt es als ausgemacht, dass die Griechen (teils die Reste der älteren hellenischen Einwohner, die sich im Lande behaupteten, teils die zahlreichen „rhomäischen" neuen Ansiedler, welche die byzantinischen Kaiser des neunten und des zehnten Jahrhunderts aus anderen griechischen Städten und

Provinzen nach Mittelgriechenland und namentlich nach dem Peloponnesos führten) die in wahrscheinlich sehr erheblicher Zahl eingewanderten Slaven allmählich vollständig überwunden, d. h. nicht vertilgt, sondern „absorbirt“, sich assimilirt, zu Griechen gemacht haben. Nur dass aus diesem Mischprozess nicht mehr ein hellenisches Volk entstanden ist, sondern ein neues Glied des „Rhomäertums“, immerhin mit erheblichen provinziellen Eigentümlichkeiten.

Bei dieser inneren Ueberwältigung, dieser Entnationalisirung der heidnischen Slaven Griechenlands spielt nun die anatolische Kirche eine sehr bedeutende Rolle. An sich schon erfüllte das religiöse Moment das Geistesleben und die Phantasie der Griechen dieser alten Zeit in sehr ausgedehntem Grade. Wo nur immer der in den Verzweiflungskämpfen mit den Slaven kraftvoll wieder erwachte griechische Bürgersinn in mannhaften Kämpfen sich siegreich bewährt hatte, wurde den wundertätigen Reliquien und dem mit Hingebung gepflegten Cultus der localen Schutzpatrone das Beste bei dem Siege zugeschrieben. Die jungfräuliche Festung Thessalonike glaubte bei den schrecklichen Kämpfen des siebenten Jahrhunderts allezeit unter dem niemals versagenden Schutze ihres „grossen Märtyrers“, des heiligen Demetrios, zu stehen. Und für die Stadt Paträ hatte in der entscheidenden Siegesschlacht des Jahres 805, welche den Rückgang und die beginnende Ebbe des Slaventums im Peloponnes einleitete, nach dem sichern Glauben ihrer tapferen Bürger der heilige Andreas weitaus das Beste getan. Die politische Zerbröcklung des Slaventums in Griechenland während des neunten und zehnten Jahrhunderts war in erster Reihe natürlich die Folge der gelungenen kriegerischen Stösse, welche die Strategen der griechischen Kaiser wiederholt gegen die slavischen Häuptlinge zu führen vermocht haben. Aber für die nationale Zersetzung dieser Einwanderer, für deren allmähliche Gräcisirung, für die ethnische Mischung mit den Griechen hat die griechische Civilisation und noch mehr die anatolische Kirche die Hauptsache getan. Es ist bekannt, dass die missionirende Kraft der griechischen Kirche an den slavischen Völkern während des neunten Jahrhunderts noch einmal in grossartiger

Weise sich erhoben und bewährt hat. Die alten und neuen griechischen Städte, die der slavischen Ueberschwemmung mit Erfolg Trotz geboten hatten, im Norden das stolze Thessalonike, in Mittelgriechenland Theben, Athen, Naupaktos, im Peloponnes Paträ, Monembasia und andere Uferplätze, wurden die ersten natürlichen Ausgangspunkte der neuen Mission unter den Slaven. Und seit der Mitte des neunten Jahrhunderts geht die griechische Mission mit Erfolg zum Angriffe gegen das slavische Heidentum vor. Das gesammte slavisch gewordene Gebiet in Griechenland, namentlich im Peloponnes, wird mit einem Netz von Klöstern und Missionsplätzen bedeckt, von denen aus namentlich die Basilianer das Werk der Bekehrung der Slaven mit Energie in Angriff nahmen. Der alte Glaube der Einwanderer, ihr Brauch, ihre religiösen und profanen Sitten, ihre Bildungsweise, zuletzt auch ihre Sprache wich dann (nur die noch bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Slaven kenntlichen Stämme des Taygetos ausgenommen) Schritt für Schritt dem griechischen Wesen in Glauben, Cultus, Brauch und Sprache. Auch die geographische Physiognomie des Landes änderte sich unter diesen Einwirkungen. Denn an die zahlreichen Missionsplätze setzten sich nach und nach, mit griechischen Ansiedlern, mit bekehrten Slaven, mit einer gräcoslavischen Mischbevölkerung sich füllend, immer neue Dörfer und Flecken an, die den Namen des jedesmal dominirenden Heiligen annahmen. Ortschaften wie Hagios Georgios, H. Petros, H. Andreas, Hagia Triada, Hagion Oros, Christiana, Christianopolis, bedeckten seit dieser Zeit den althellenischen Boden.

Wir zeigen am Schlusse, dass nicht die missionirende, wohl aber die gräcisirende Energie des griechischen Klerus sich im 18. und 19. Jahrhundert geraume Zeit hindurch noch einmal gegen ein slavisches Volk, und zwar im Norden der Balkanhalbinsel, mit Erfolg gewendet hat. Ehe die griechische Kirche aber dazu gelangte, hat sie lange genug ihre defensive Kraft entwickeln müssen. Ihre guten Tage für Griechenland gingen mit 1204 wieder zu Ende. Die Herrschaft der Franzosen und Italiener in Griechenland während des 13. und 14. Jahrhunderts war freilich nach manchen

Richtungen hin erträglich; viel weniger allerdings für den griechischen Klerus als für das griechische Volk. Nur die spanische Herrschaft in der östlichen Hälfte von Mittelgriechenland während des 14. Jahrhunderts ist allseitig als barbarisch empfunden worden. Aber die Austreibung des griechischen Episkopats aus Griechenland, die Ausspannung eines Systems römisch-katholischer Hierarchie über das ganze Land, die umfassende materielle Beraubung der griechischen Kirche wurde sehr bitter empfunden. Aber auch hier bewährte das Griechentum seine alte Zähigkeit. Seit der Wiederaufrichtung des byzantinischen Reiches unter den Paläologen, seit der Wiedergewinnung von Constantinopel (1261) und von Lakonien (1262) durch die Byzantiner, ist der griechische Klerus ebenso unermüdlich als schlau in der Bekämpfung der „Franken“ tätig gewesen. Wo nur immer eine schwache oder tolerante fränkische Regierung sich zeigte, werden alle nur möglichen Versuche gemacht, in deren Gebiet neues Terrain zu gewinnen, den Zusammenhang mit den griechischen Untertanen festzuhalten, selbst neben den lateinischen Bischöfen griechische aufzustellen, deren Anerkennung durch die Franken (namentlich seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert bei den florentinischen Acciajuolis in dem Herzogtum Athen, und bei den beneventinischen Tocco in Kephalenia und Leukadia) wiederholt gelingt.

Der völlige Sturz der verhassten abendländischen Herrschaft durch die Osmanen hat die Griechen vielfach, zuletzt noch im 17. Jahrhundert bei der Austreibung der Venetianer aus Kreta, zeitweise mit der Herrschaft der Pforte ausgesöhnt. Nur dass nachher überall wieder die herbe Notwendigkeit sich geltend machte, die zusammenhaltende Kraft der Kirche gegenüber dem Islam für die griechische Nationalität zu bewähren. Dass grade dieses der anatolischen Kirche in weitem Umfange gelungen, ist bekannt genug. Nicht minder, dass grade nach dieser Richtung hin Jahrhunderte lang die schreckliche Waffe der Excommunicationsdrohung eine grosse Rolle gespielt hat; nicht ohne dass der damit unter Umständen getriebene Misbrauch auf manchen Punkten (übrigens nicht in der Türkei, sondern auf den ionischen

Inseln) zeitweise zur Erfindung von Gegenmitteln geführt hat.

Die Fälle, wo unter türkischer Herrschaft einzelne Muselmanen für die griechische Kirche gewonnen wurden, sind der Natur der Verhältnisse nach verschwindend selten. Sehr bemerkenswert aber ist es, und die griechisch-slavische Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts illustrirend, dass unter der Hoheit der Pforte die griechische Kirche, d. h. hier das griechisch-nationale, beziehentlich das fanariotische Episkopat für mehrere Menschenalter mit wachsendem Erfolge sich bemüht hat, die griechisch-gläubigen Bulgaren nun auch zu entnationalisiren und zu „Griechen" zu machen. Der neue Aufschwung des hellenischen Nationalgeistes, die mächtige Erneuerung einer griechischen Literatur während des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts und weiter die politische Erhebung der Neugriechen seit 1821 fanden ihre Fortsetzung in der gräcisirenden Tätigkeit der fanariotischen Bischöfe unter den Bulgaren diesseits und jenseits des Balkan. Freilich hat die verrufene finanzielle Habgier eines Teiles dieser in Bulgarien arbeitenden Bischöfe ihnen von Anfang an Abbruch genug getan. Freilich fand diese Gräcisirung bei den bulgarischen Bauern allezeit nur wenig Anklang. Aber bei der städtischen Bevölkerung hat diese Art der Tätigkeit wirklich erstaunliche Erfolge gehabt. Seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts begann das griechische Episkopat mit Hülfe aller möglichen kirchlichen Mittel das bulgarische Bürgertum in ein griechisches umzuwandeln. Zuerst wurde die slavische Liturgie durch die griechische ersetzt, die Popenschulen in weitem Umfange gräcisirt, das Altslowenische als Lehrstoff durch das Altgriechische ersetzt, alle profanen und geistlichen Bildungselemente nur noch durch das hellenische Medium den Bulgaren zugeführt. Bis zu Ende des dritten Jahrzehents unseres Jahrhunderts hatte die Kirche hier mit solchem Erfolge gewirkt — nicht selten mit arger Gewaltsamkeit und unter rücksichtsloser Vernichtung altbulgarischer Handschriften —, dass bei den Bulgaren die Kenntnis der kyrillischen Schrift verdrängt, die griechischen Buchstaben auch für bulgarische Schrift eingeführt, die griechische Sprache auch

für die irgend gebildeten Bulgaren zur Schrift- und Geschäftssprache geworden war. Die Bulgaren der Städte fühlten sich ganz als Griechen, und nur im Innern der Familien, namentlich im Munde der Frauen, erhielt sich noch das reine Bulgarische. Hier nun hat seit der Mitte unseres Jahrhunderts die bulgarische Reaction, die aus dem auch bei den bulgarischen Slaven erwachten Nationalgefühl emporwuchs, mit wachsender Macht sich geltend gemacht und die Fortschritte der Gräcisirung zum Stehen gebracht. Bekanntlich gelang es 1870 den Bulgaren, unter Mitwirkung des russischen Gesandten in Stambul, bei der Pforte die Exemtion des bulgarischen Exarchates von der Hoheit des byzantinischen Patriarchen zu erwirken: jener merkwürdige Schritt, durch welchen nunmehr eine tiefe Kluft zwischen den griechischen und den slavischen Gliedern der anatolischen Kirche entstanden ist.

ANALEKTEN.

1.

Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert.

Von

Th. Zahn in Kiel.

Die Hoffnung, dass uns statt der kümmerlichen Fragmente und der misverständlichen Uebersetzungen, in welchen ein grosser Teil der ältesten Kirchenliteratur vorliegt, noch einmal Ganzes und Originales geschenkt werde, ist durch manche Wiederentdeckung vergrabener Schätze während der letzten dreissig Jahre, zuletzt noch durch die vollständige Wiederherstellung der Briefe des Clemens von Rom aufs neue belebt und in dankenswertester Weise erfüllt worden. Jede Tatsache, welche diese Hoffnung zu stärken geeignet ist, verdient Beachtung, auch wenn sie nicht sofort einen Anfang der Erfüllung derselben bietet. Ueber eine solche Tatsache, welche uns Theologen wahrscheinlich unbekannt geblieben wäre, wenn nicht mein College Blass mich freundlichst darauf aufmerksam gemacht hätte, möchte ich hier in Kürze berichten.

In der Vorrede zu einer vor zwei Jahren erschienenen Ausgabe bisher unedirter Pindarscholien [1]) hat der in Athen lebende Herausgeber Demetrios Ch. Semitelos eine schon elf Jahre früher in der griechischen Zeitschrift „Pandora" (Bd. 15, S. 445 f.)

---

[1]) *Πινδάρου σχόλια Πατμιακὰ, νῦν πρῶτον ἀναλώμασι τοῖς τοῦ Ἀθηναίου ἐπίκλην περιοδικοῦ συγγράμματος ἐκδιδόμενα. Ἀθήνησιν* 1875. Im Prolog, S. 3—5 findet sich das Mitgeteilte. Der Prolog ist unterschrieben: *Δεμέτριος X. Σεμιτέλος*.

gedruckte Nachricht des Herrn Johannes Sakkelion auf Patmos [1]) wieder abdrucken lassen. Sie bezieht sich auf ein in der Bibliothek des dortigen Johannesklosters befindliches Exemplar der Editio princeps des Pindar, welche Zacharias Kallierges 1515 in Rom erscheinen liess. Am Rande dieses Exemplares finden sich die von Sakkelion zum Zweck der Veröffentlichung abgeschriebenen und nunmehr von Semitelos herausgegebenen Scholien, von zwei verschiedenen Händen und zwar nach Sakkelions Urteil noch während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschrieben. Ein Teil dieser Scholien hat die Beischrift *Φορτίου*, worin Sakkelion einen gewissen *Ἀλέξανδρος ὁ Φόρτιος* erkennt, welcher fünf griechische Epigramme und zwei italienische Sonette in Verbindung mit den Gedichten Anderer 1555 zu Venedig im Druck erscheinen liess. Denselben Phortios erklärt Sakkelion aber auch aus sehr einleuchtenden Gründen, welche zu wiederholen unnötig scheint, für den Schreiber, welcher die mit seinem Namen bezeichneten, aber auch die Mehrzahl der übrigen Scholien an den Rand jenes 1515 gedruckten Pindar geschrieben und ausserdem drei Register zu den Scholien hinzugefügt hat. Nach diesen Mitteilungen fährt Sakkelion folgendermassen fort: *Ἐπὶ δὲ τοῦ πρώτου ἐξωφύλλου εὕρηται ἀπογραφὴ τῶν ἑξῆς συγγραφέων*:

> *Ἀρεταῖος Καππαδόκης μὴ λειπόμενος.*
> *Μενάνδρου τραγῳδίαι* [2]).
> *Εἰρηναίου Ἐπισκόπου Λουγδούνων κατὰ*
> *αἱρέσεων βιβλία Ε΄.*
> *Ἡγησίππου ἀνδρὸς ἀποστολικοῦ βιβλία Ε΄.*
> *Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου λόγοι διάφοροι.*
> *Γαληνοῦ περὶ ἀποδείξεως βιβλία ΙΔ΄.*
> *Ἀρτεμιδώρου γεωγραφικά.*
> *Ἥρωνος περὶ κενοῦ.*

Sakkelion bemerkt nicht ausdrücklich, dass dieses Verzeichnis von derselben Hand geschrieben sei, welche er für die des Phortios hält. Aber wenn dies nicht seine Meinung sein sollte, so müsste er den andern gleichzeitigen Scholienschreiber für den Urheber halten. Denn von der Zeit dieser beiden Männer, von der Mitte des 16. Jahrhunderts an rechnet er, wenn er unmittelbar nach Mitteilung des Verzeichnisses fortfährt: *Μετ' οὐ πολὺ δὲ περιῆλθε τὸ τεῦχος εἰς τὴν κυριότητα Νικηφόρου Ἱερομονάχου τοῦ Χαρτοφύλακος, καθὰ δηλοῖ τὸ ἐπὶ τοῦ προμετωπιδίου φύλλου ἰδιοχείρως σεσημασμένον*: Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ

[1]) Seine dortige Stellung bezeichnet Semitelos nicht und nennt neben ihm als *βιβλιοφύλαξ* einen *Ἱερόθεος Φλωρίδης*. Tischendorf, „Aus dem heiligen Lande", S. 342 bezeichnet Sakkelion als gelehrten Bibliothekar des Klosters.

[2]) Sakkelion fügt in Klammern hinzu: *γράφε κωμῳδίαι.*

Χαρτοφύλακος. Dieser Nikephoros, über welchen sich Sakkelion nähere Mitteilungen vorbehalten hat, ist der eigentliche Begründer der Klosterbibliothek auf Patmos und war am Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts Lehrer, später Klostervorsteher auf Patmos, zuletzt auch Titularmetropolit von Laodicea und starb 1628. Fand Nikephoros, wie Sakkelion annimmt, das Verzeichnis schon in dem Buche vor, als er es erwarb, so wäre das späteste Datum des Verzeichnisses „um 1600“. Hätte Phortios es geschrieben, so könnte es in Italien geschrieben sein, andernfalls irgendwo auf dem Wege von der römischen Druckerei, aus welcher dieser Pindar 1515 hervorging, bis zum Patmoskloster, wo er sich seit etwa 1600 befindet. Wir müssen uns mit der Gewissheit begnügen, dass dieses Verzeichnis, dessen Wert natürlicherweise um so grösser würde, je später seine Aufzeichnung anzusetzen wäre, zwischen 1515 und 1628, wahrscheinlich aber zwischen 1550 und 1600 von einem Griechen auf ein weisses Blatt zwischen Einband und Titel [1]) seines Pindarexemplars geschrieben wurde. Dieser Grieche muss die von ihm aufgezählten, zum grossen Teil jetzt verlorenen oder nur fragmentarisch erhaltenen Werke jedenfalls in Handschriften gesehen haben. Wahrscheinlich hat er sie besessen. Was könnte ihn sonst zu dieser bunten Zusammenstellung von Büchern veranlasst haben, welche weder unter sich noch mit dem Inhalt des Bandes, auf dessen erstes Blatt er ihre Titel eintrug, in einem sachlichen Zusammenhange stehen? Es ist ein Bücherkatalog oder das Bruchstück eines solchen, wie es der Besitzer sich anlegt. Der verschiedenartige Inhalt und der Umfang der genannten Schriften erfordert, dass sie auf eine ziemliche Anzahl von Codices verteilt waren. Der Inhalt des einen dieser Codices muss seinem Titel nicht ganz entsprochen haben, oder der ganze Codex muss aus der hier katalogisirten Sammlung abhanden gekommen sein, wenn von dem medicinischen Schriftsteller Aretäus [2]) bemerkt wird, dass er nicht mehr erhalten sei (*μὴ λειπόμενος*). Um so gewisser darf man annehmen, dass die übrigen Codices zur Zeit dieser Aufzeichnung vorhanden waren (*λειπόμενα*) und dem Aufzeichner vollständig zu sein schienen. Der Mann hat schwerlich geahnt, wie sehr ihn heutige Philologen und Theologen um seinen Reichtum würden zu beneiden haben.

Er besass, um mich auf das theologisch Wichtige zu beschränken, den griechischen Text aller fünf Bücher von Irenäus' *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, von dessen Vorhandensein meines Wissens bis jetzt kein Grieche nach Photius

---

1) So denke ich richtig *ἐπὶ τοῦ πρώτου ἐξωφύλλου* zu verstehen.
2) S. über ihn Pauly's Realencykl., 2. Aufl. I, 1505.

(cod. 120) zeugte. Denn jener Meletios Syrigos um 1640, dessen Citat aus Iren. IV Massuet nach einer im Besitze E. Renaudots befindlichen Handschrift mitgeteilt hat [1]), übersetzt aus dem Lateinischen ins Griechische zurück, wie schon die Benutzung der Kapiteleinteilung und die Vergleichung mit einem griechisch erhaltenen Stücke zeigt (Massuet, p. 251). Unser griechischer Schreiber citirt das Werk ebenso wie z. B. Maximus Confessor mit dem abgekürzten Titel *κατὰ αἱρέσεων* [2]), welchen Photius erklärend neben den vollständigeren setzt.

Noch überraschender ist die Tatsache, dass dieser Grieche des 16. Jahrhunderts die fünf Bücher des Hegesippus noch gesehen hat, als deren jüngster Zeuge bisher der gewöhnlich dem 6. Jahrhundert zugewiesene Stephanos Gobaros bei Photius (cod. 232) zu gelten hatte. Dass der alte Hegesipp des 2. Jahrhunderts gemeint sei, lehrt das Attribut *ἀνὴρ ἀποστολικός* (cf. Eus. H. e. II, 23, 3) und die Zahl der Bücher (cf. Eus. IV, 8, 2; 22, 1).

Wäre als Dritter im Bunde statt des Amphilochius ein Papias von Hierapolis mit seinen gleichfalls fünf Büchern genannt, so wäre unsere Verwunderung noch grösser; aber nach alle dem, was wir erlebt haben, hat niemand ein Recht, die Hoffnung auf neue Entdeckungen uralter Schätze eitel zu nennen. Es bleibt nur übrig zu wünschen, dass der Sturm, welcher jetzt auch über den griechisch redenden Orient dahinfährt, zwar den Staub hinwegfege, welcher dort seit Jahrhunderten sich gehäuft hat, aber nicht die Blätter verwehe, auf welchen er liegt.

Kiel, im Juni 1877.

2.

Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37.

Von

Prof. Dr. **Adolf Harnack** in Leipzig.

In dem Briefe der Gemeinde zu Smyrna an die Gemeinde zu Philomelium, welcher die Beschreibung des Märtyrertodes des

1) Irenaei opera Par. 1710, p. CLXVI.
2) Cf. Euseb. H. e. III, 23, 3: *πρὸς τὰς αἱρέσεις*.

Bischofs Polykarp enthält, wird berichtet [1]), dass aus dem Scheiterhaufen, bevor noch die Flamme den Leib des Confessors berührte, ein solcher Wohlgeruch gedrungen sei, wie wenn Weihrauch oder sonst eine kostbare Snbstanz dufte [2]). Aeltere Gelehrte haben versucht, durch rationalistische Umdeutungen den Wunderbericht abzuschwächen, und haben auch noch in neuester Zeit bei solchen Nachfolge gefunden, welche die Gleichzeitigkeit und geschichtliche Treue der Berichterstatter zu erweisen bestrebt sind [3]). Allein die Gleichzeitigkeit und Zuverlässigkeit der Verfasser jener Märtyreracte hängt durchaus nicht an der Entscheidung über die Frage, ob sie Wunder, die sie selbst gesehen, alles Ernstes berichten wollten oder nicht; andererseits verbittet sich der Bericht selbst kleinmeisterliche Deuteleien ausdrücklich: denn im Eingang des erwähnten Kapitels bezeichnen die Verfasser das, was sie gesehen, als „ein [grosses] Wunder“ [4]). Indes auch wenn dieses ausdrückliche Verbot, natürlichen Ursachen nachzuspüren, nicht im Texte stünde, würden wir doch genötigt sein von den „wohlriechenden Hölzern aus den Werkstätten und Badehäusern“ abzusehen; es steht nämlich die smyrnensische Gemeinde mit ihrem Berichte von dem duftenden Märtyrer nicht allein. Diese Erzählnng begegnet uns auch sonst in den Märtyreracten. Ich nenne hier nur eine der ältesten, jenen Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum an die kleinasiatischen Gemeinden, in welchem die gallischen Griechen ihren Mutterkirchen die ausgestandenen Leiden schildern [5]). Dort wird erzählt, dass die Confessoren, noch bevor sie zum Richtplatz kamen, „einer Braut glichen, welche mit einem goldgestickten, mannigfach verzierten und verbrämten Gewande geschmückt ist, und dabei den Wohlgeruch Christi dufteten, so dass einige glaubten, sie seien mit natürlicher Salbe gesalbt“ [6]).

---

1) Euseb. H. e. IV, 15, 37. Martyr. Polyc. (Patr. Apost. Opp. Fasc. II edid. Zahn, p. 132sq.), c. 15, 2.

2) *Καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος η ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωματων.*

3) Schon Aeltere wiesen darauf hin, dass ja unter den rasch herzugeschleppten Hölzern wohlriechende gewesen sein können. Hiebei haben sich denn auch neuere Ausleger beruhigt.

4) Cap. 15, 1: . . . . *μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογὸς θαῦμα [μέγα] εἴδομεν, οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἳ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα.* Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst auf die wunderbare Erhaltung des Märtyrers inmitten des Feuers, aber der Bericht über den Wohlgeruch schliesst sich unmittelbar hier an.

5) Euseb. H. e. V, 1sq. Es sei daran noch erinnert, dass selbst die ausgegrabenen Gebeine der Märtyrer noch duften (h. Cäcilia).

6) A. a. O., §. 35: *τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες ἅμα τὴν Χριστοῦ, ὥστε ἐνίους δόξαι καὶ μύρῳ κοσμικῷ κεχρίσθαι αὐτούς.* Es versteht sich von

Dieser Bericht ist deshalb so wichtig, weil er uns deutlich zeigt, dass die Vorstellung von der *εὐωδία Χριστοῦ* der Märtyrer schon im 2. Jahrhundert eine geläufige gewesen sein muss. *Τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες τὴν Χριστοῦ* sagen die Zeugen; sie selbst verraten keinen Zweifel an dem Factum, sondern weisen nur auf die [falsche] natürliche Erklärung desselben hin, um so die Gewissheit der Tatsache selbst auf das wirksamste hervorzuheben. So fest also stand schon am Ende des 2. Jahrhunderts dieser sonderbare Glaube. Wie ist er entstanden? Wie ist es gekommen, dass man verhältnismässig so sehr früh diesen Zug als einen notwendigen in die Schilderung des glorreichen Endes christlicher Märtyrer aufnahm? und was ist speciell unter der *εὐωδία Χριστοῦ* gemeint? Von zwei Seiten her erhalten wir Aufschluss über diese Fragen. Jedenfalls aber steht soviel von vornherein fest, dass wir es hier mit einem ursprünglich symbolisch gemeinten Zuge zu tun haben, der sehr bald concret versinnlicht vorgestellt wurde.

Zunächst liegt es nahe, an die *ὀσμὴ εὐωδίας*, jene bildliche Bezeichnung der Gottgefälligkeit des Opfers, zu denken [1]). Die freudige Hingabe des Lebens in den Tod, welche die Märtyrer vollzogen, konnte als ein Gott dargebrachtes, willkommenes Opfer bezeichnet werden und ist in der Tat so bezeichnet worden [2]). Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Vorstellung mitgewirkt hat, um den wunderbaren, Leiden und Tod der Märtyrer verherrlichenden Zug zu entdecken, allein es bleibt doch immerhin noch unerklärt, wie die Bezeichnung *ὀσμὴ εὐωδίας* mit solcher Festigkeit grade an dem Martyrium haften geblieben ist, dass sie nur hier aus dem Bilde in die Realität umgesetzt wurde. Es wäre dieses schon leichter erklärlich, wenn von Anfang an

---

selbst, dass auch hier die Wundererzählung nicht als Instanz gegen die Gleichzeitigkeit der Berichterstatter benutzt werden darf. Aber der Brief der gallischen Gemeinden will selbst erst geraume Zeit nach Ablauf der Begebenheiten, die er schildert, geschrieben sein (vgl. Euseb. H. e. V, 2, 7. 8). Die Annahme von Interpolationen ist nicht gerechtfertigt.

[1]) Vgl. Levit., c. 1. 2. 3 (רֵיחַ נִיחוֹחַ = *ὀσμὴ εὐωδίας* LXX). Eph. 5, 2. Philipp. 4, 18. An ersterer Stelle nennt Paulus die Selbsthingabe Christi in den Tod, an letzterer die Liebesgabe der philippensischen Gemeinde eine *ὀσμ. εὐωδ.*

[2]) Philipp. 2, 17. 2 Tim. 4, 6. Ignat. ad Rom. 2, 2; 4, 2. Ueberhaupt werden ja alle Gott dargebrachten Gaben, insonderheit die Gaben des Gebetes („Räucherwerk der Lippen") nach altchristlichem Sprachgebrauche als Opfer bezeichnet. Nachweisungen sind für das zweite christliche Jahrhundert bereits nicht mehr nötig. Die Verwendung von Weihrauch im Gottesdienst ist auch nur eine Versinnbildlichung der *ὀσμὴ εὐωδίας* des Gebetsopfers. (Im N. T. vgl. Offenb. Joh. 5, 8; 8, 3. 4.)

die Lebenshingabe der Märtyrer als ein sündentilgendes Opfer im strengen Sinne gefasst worden wäre, allein diese bedenkliche Wertung des Martyriums ist sicherlich später zu datiren als die Vorstellung, um welche es sich hier handelt [1]. Von einer andern Seite her erhalten wir jedoch noch Licht, und zwar durch Combination einiger Stellen aus den Schriften des Ignatius, Irenäus und späterer Väter mit dem sehr merkwürdigen Bericht des Verfassers der Acta Pauli et Theclae über die Vorgänge im Circus, in welchem die heilige Thecla den wilden Tieren preisgegeben war. Der Verfasser erzählt uns [2], dass die umstehenden Frauen, als neue Bestien auf die Jungfrau losgelassen wurden, wohlriechende Kräuter und Myrrhen in den Circus warfen [3]. Er leitet allerdings hievon es ab, dass die wilden Tiere wie in Schlaf versenkt wurden und die Märtyrerin nicht berührten, allein es ist nicht wahrscheinlich, dass er das Zuwerfen von wohlriechenden Substanzen lediglich erfunden haben sollte, um seinen Wunderbericht von den so rasch gebändigten Tieren zu begründen. Vielmehr liegt die Annahme nahe, dass jenes Zuwerfen wirklich vorgekommen ist und hier nur eine ganz besonders wunderbare Wirkung erzielte. Mittel hatte ja sonst der Verfasser noch genug, um seine Wundergeschichten pragmatisch zu stützen, und er hat dieses auch reichlich mit Hülfe des gewöhn-

---

1) Die Anfänge einer bedenklichen Wertung des Martyriums finden sich allerdings schon im Hirten des Hermas; vgl. Sim. IX, 28: *ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεός, ἵνα τούτου τὸ ὄνομα βαστάζητε, καὶ πᾶσαι ὑμῶν αἱ ἁμαρτίαι ἰαθῶσιν . . . εἰ μὴ πεπόνθατε ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος κυρίου, διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν τεθνήκειτε [ἂν ὑμεῖς] τῷ θεῷ κτλ.* Doch lässt sich nicht nachweisen, dass noch im zweiten Jahrhundert diese verhängnisvolle Schätzung des Martyriums dogmatisch verfestigt worden sei. Anders bekanntlich vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab; vgl. Tertull., De baptism. 16. Scorp. 6, 12. De patient. 13 etc. etc. Const. Apost. V, 6, p. 130, 9 sq. edit. Lag. Cypr. Orig. S. die treffliche Abhandlung von Dodwell, De secundo martyr. bapt., abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat. T. V., p. 47—80. Ritschl, Entsteh. d. altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 495 f. 530 f. 552.

2) Es ist nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden, wir besässen die Acten der Thecla nur in einer späteren Ueberarbeitung; vielmehr kann die Hypothese, dass die von Grabe und Tischendorf edirten Acten (bis c. 43 edit. Tischendorf) dieselben sind, welche Tertullian gelesen hat, zu einem sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Sie gehören also spätestens dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts an. Vgl. über dieselben Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla, 1877.

3) C. 35: *αἱ δὲ γυναῖκες ἄλλων θηρίων βαλλομένων ὠλόλυξαν, καὶ αἱ μὲν ἔβαλλον φύλλον, αἱ δὲ νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλῆθος μύρων.*

lichsten Apparates getan. Schwerlich hätte er zu einem so sonderbaren Stücke gegriffen, wenn er sich nicht dabei an Vorgänge angelehnt hätte, die wirklich bei den öffentlichen Hinrichtungen der Christen vorkamen [1]. Nehmen wir also an, dass wir es hier mit einer wirklichen Begebenheit zu tun haben; dann fragt es sich, was das Zuwerfen der wohlriechenden Substanzen bedeuten sollte. Hier geben uns die Briefe des Ignatius und Irenäus einen Fingerzeig. Ignatius schreibt an die Gemeinde zu Ephesus in Anlehnung an Matth. 26, 7 (Joh. 12, 3): „Deshalb nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er zuwehe der Kirche Unvergänglichkeit." [2] Er warnt dann vor der Salbung mit der übelduftenden Salbe der Lehre des Teufels, weil diese Salbung des Lebens verlustig mache. Im hohen Grade beachtenswert ist hier die Verbindung des Wohlgeruches mit den Begriffen Unvergänglichkeit und Leben. In derselben Verbindung treffen wir diese Begriffe bei Irenäus. Im dritten Buche seines grossen Werkes schildert er die vier Evangelien als *πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν* [3] und im ersten Buche [4] sagt er — vielleicht mit den Worten des Ptolemäus — von der valentinianischen Achamoth, dass sie eine *ὀδμὴ ἀφθαρσίας* be-

---

[1] Die Frauen erscheinen allerdings in den Acten als heidnische; aber c. 27. 32. 33. 34. 38 deuten darauf hin (besonders c. 32, wo sie rufen: *αἶρε πάσας ἡμᾶς ἀνθύπατε· πικρὸν θέαμα, κακὴ κρίσις*, vgl. Tertull., Ad Scapul. 5 etc.), dass der Verfasser absichtlich christliche Worte und die Sitten christlicher Mitgenossen der Märtyrer auf jene Frauen übertragen wollte. — Wichtig ist, dass Lucian (Peregr. 3) erzählt, Peregrinus habe auf dem Scheiterhaufen künstlich durch Räucherwerk einen Wohlgeruch erzeugt. Lucian verspottet hier offenbar die christliche Märtyrerlegende. Sie war also schon den Heiden damals bekannt. Es liegt kein Grund zu der Annahme vor (Zahn, Ignatius, S. 524 f.), Lucian persiflire hier speciell die Todesgeschichte Polykarps.

[2] C. 17, 1: *διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν· μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.*

[3] Iren. III, 11, 8 edit. Harvey, T. II, p. 47.

[4] Iren. I, 4, 1. T. I, p. 33. So spricht auch Basilides (nach Hippol. Philosoph. VII, 22 edit. Duncker, p. 364, 86 sq.) von einer *ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω.* In dem von Lagarde (Reliq. iur. eccl. antiquiss. [1856] XIII, pp. 89—95) griechisch mitgeteilten Bruchstück des syrisch überlieferten Buches *διδαχὴ Ἀδδαίου* wird p. 90, 4 sq. das Pfingstwunder mit folgenden Worten geschildert: *φωνὴ κρυφία ἠκούσθη αὐτοῖς καὶ ὀσμὴ ἡδεῖα, ξένη οὖσα τῷ κόσμῳ, προσέπεσεν αὐτοῖς καὶ γλῶσσαι πυρὸς μεταξὺ τῆς φωνῆς καὶ τῆς ὀσμῆς κατέβησαν κτλ.* Man hat also in späterer Zeit den *ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας*, welcher das ganze Haus erfüllte (Ap.-

halten habe. Es ist nach diesen Stellen kaum mehr zu bezweifeln, dass der Duft der wohlriechenden Salben als ein Bild des Lebens, der Unvergänglichkeit, des Triumphes über den Tod galt [1]). Die Uebertragung der zunächst bildlich gemeinten *ὀσμὴ ἀφθαρσίας* auf die Märtyrer erfolgte also aus einem doppelten Grunde: einerseits erschien der Märtyrer als das Gott wohlgefällige Opfer, andererseits als Besitzer des Lebens und der Unvergänglichkeit im eminentesten Sinne trotz oder eben wegen des Todesleidens, dem er sich unterzog. Bild für beides aber war in gleicher Weise der Duft und Wohlgeruch. So haftete diese Vorstellung mit besonderer Stärke an dem Martyrium und es erklärt sich vielleicht so, wie man hier allein mit dem Typus sich nicht begnügte. Dann mag es in späterer Zeit immerhin wirklich vorgekommen sein, dass man dem standhaften Confessor wohlriechende Kräuter zuwarf, wie man ihn ja auch gerne mit Palmen in der Hand und mit dem Siegeskranze auf dem Haupte inmitten des Leidens sehen wollte. Palme und Krone freilich konnte man nicht geben, und die nicht vorhandenen zu sehen, kostete die Phantasie grössere Anstrengungen als den Lebenshauch zu spüren, der von dem Marterholz, der Schlachtbank und dem Scheiterhaufen ausströmte.

Gesch. 2, 2), in eine *ὀσμὴ ἡδεῖα* umdeuten zu müssen gemeint. So notwendig erschien bereits der „Wohlgeruch“ als begleitendes Zeichen einer überirdischen Manifestation. Vgl. auch den nicht seltenen Ausdruck *τὸ εὐωδέστατον Χριστοῦ ὄνομα* z. B. Cyrill. von Jerus. catech. 6, 12. Die Prokatechese Cyrills beginnt mit den Worten: *Ἤδη μακαριότητος ὀσμὴ πρὸς ὑμᾶς, ὦ φωτιζόμενοι, ... ἤδη τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔπνευσεν ἡ εὐωδία.* Man beachte hier, wie sich die Begriffe *ὀσμὴ μακαριότητος* und *εὐωδία τ. ἁγ. πνεύματος* entsprechen. Lehrreich ist auch das Gebet, welches nach Constit. Apost. VII, 44 bei der Salbung der Täuflinge gesprochen werden soll (ed. Lagarde, p. 227, 6sq.): *Κύριε ὁ θεος . . . ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος, σὺ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μύρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βέβαιον καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου.*

[1]) Diese Symbolik auch bei Paulus 2 Kor. 2, 14—16 nach der richtigen Erklärung von Meyer, der mit Recht die Deutung vom Opfergeruch hier ablehnt und daran erinnert, dass der solenne Triumph unter Wohlgerüchen von Weihrauch vor sich ging. In diesem Sinne spricht Paulus a. a. O. von der *ὀσμὴ τῆς γνώσεως Χριστοῦ*, von der *εὐωδία* und der *ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν*. Ebenso wird die *εὐωδία Χριστοῦ* zu deuten sein Euseb. V, 1, 35, als Wohlgeruch des in Christi Kraft den Tod überwindenden Lebens.

3.

Vorläufige Mitteilung über zwei wertvolle Handschriften der Stadtbibliothek zu Riga.

Von

Otto Waltz in Dorpat.

Ausserhalb Riga ist Johann Reckeman so gut wie unbekannt. Er war ein Lübecker von Geburt, studirte auf der Hochschule zu Wittenberg, wo er am 6. October 1553 eingeschrieben wurde [1]), lebte nachher, wirkte und starb als Prediger in Riga. Sein Andenken erhält eine Chronik dieser Stadt, welche von 1574 bis 1589 reicht und seiner Feder entstammen soll [2]).

Verdienstlicher als die Rigaer Chronik, ja von unleugbarem Werte sind ausführliche Aufzeichnungen, welche dieser Johann Reckeman während seiner Studienzeit auf der Wittenberger Hochschule machte. Sie liegen vor mir [3]) in zwei starken Bänden und haben folgende Aufschrift:

Disputationum Theologicarum, quas partim D. Doctor Martinus Lutherus, partim D. Philippus Melanthon in Academia Witebergensi habuerunt.

Tomus Primus.
Scribebat Johannes Reckeman Lubecensis Witebergae,
Anno M.D.LVI.
539 beschriebene Blätter. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 242.

Tomus Secundus.
Scribebat Johannes Reckeman Lubecensis Witebergae,
Anno M.D.LVII.
514 beschriebene Blätter. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 243.

Beide Bände haben auf dem ersten Blatte die Einzeichnung des Schenkers: „Hunc librum Bibliothecae Rigensi in perpetuum posteritatis usum consecrat anno dom. MDCLXXII. mense 7br. M. Henningus Witte manu propria.“

Der erste Band enthält den Wortlaut von 27 Disputationen, der zweite den von 23. Ausserdem sind dem letzteren Codex

---

1) Foerstemann, Alb. acad. Viteberg., p. 284: „Joannes Recheman Lubeccensis“ (6. Oct. 1553).

2) F. G. von Bunge, Archiv f. d. Gesch. Liv-, Esth- und Curlands IV, p. 273 ff.

3) Durch die Güte des Herrn Stadtbibliothekars Dr. G. Berkholz und des Rates in Riga.

die auch sonst bekannten Propositionen zu 14 Redeturnieren vorangestellt.

Inhalt des ersten Bandes.

Catalogus disputationum.

---

[1]) Praesidente D. Doctore Martino Luthero disputarunt venerabiles viri Dominus Georgius Maior Norimbergensis et Magister Johannes Faberius Monacensis. Anno 1544. 12. Decembris. De Trinitate. Vgl. Foerstemann, Liber Decanorum, p. 33. Lutheri opp. latina cur. Schmidt IV, 470. Luther tritt hier zweiundzwanzigmal redend auf, ausserdem Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger.

23. De causis justificationis fol. 491.
24. Disputatio Philippi Melanthonis cum D. Martino Luthero Smalkaldiae fol. 495.
25. Disputatio D. Martini Lutheri contra missam privatam fol. 500.
26. An missa sit sacrificium fol. 506.
27. Disputatio D. Martini Lutheri an resistendum sit Papae fol. 523.

Inhalt des zweiten Bandes.

Catalogus Propositionum Phi. Melan. [1])
1—14.
Catalogus Disputationum.
1. Disputatio quinta D. Martini Lutheri contra Antinomos fol. 145.
2. Disputatio Hermanni Beyreri de peccato originis fol. 196.
3. Disputatio M. Maximiliani Mauri de justificatione fol. 216.
4. Disputatio de Synodis fol. 242.
5. Disputatio D. Johannis Maccabaei Scoti de Ecclesia fol. 251.
6. Argumenta Eislebii quibus suum errorem confirmavit contra legem fol. 264.
7. Disputatio de Ecclesia Catholica habita Jhenae a D. Martino Luthero et Philip. Melanthone fol. 265.
8. Disputatio de Ecclesia Catholica fol. 270.
9. De Afflictione et cruce Ecclesiae fol. 273.
10. Argumenta quaedam Anabaptistarum contra baptisma puerorum fol. 275.
11. Quid Philosophia doceat de deo fol. 277.
12. De propositione Bona opera sunt necessaria ad salutem fol. 279.
13. Disputatio an sit litigandum in judicio et de Sanguine et humoribus fol. 286.
14. Disputatio Alexii Naboth de generatione filii fol. 297.
15. Disputatio M. Alexii Naboth de Symbolis Athanasiano, Hieronymi etc. fol. 305.
16. Disputatio de lege et Evangelio M. Alexii Naboth fol. 320.
17. Disputatio Matthiae Lauterwaldt de creationis actione fol. 337.
18. Disputatio Matthiae Lauterwaldt de poenitentia fol. 344.
19. Disputatio Tilemanni Heshusii Wessaliensis fol. 351.
20. Disputatio Henrici Sthenii Mundensis fol. 373.

---

[1]) Cfr. Corp. Reform. XII.

21. Disputatio M. Georgii Aemylii et Simonis Musaei et M. Petri Praetorii fol. 406.
22. Disputatio M. Pauli de Eizen Hamburgensis fol. 444.
23. Disputatio M. Cunradi Becker Brunsvicensis fol. 476.

Dorpat, 6. Juni 1877.

4.

Epistolae Reformatorum.

II.

Mitgeteilt

von

Otto Waltz in Dorpat.

Nr. 1 (Jan. 1524).

Joh. Lohmüller an Luther.

Nach dem im Ritterschafts- und Ratsarchive zu Riga befindlichen Bruchstück gedr. bei Taubenheim, Einiges aus dem Leben M. Joh. Lohmüllers, Riga 1830, S. 10. Vgl. de Wette, Luthers Briefe II, Nr. 578, S. 474.

Nr. 2 (September 1532).

Luther an Christiern von Dänemark.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244 [1]), f. 44 b.

Summa literarum, quas dominus doctor scripsit ad regem Daniae.

Precibus dominae marchionissae [2]) et charitate motus D. M. L. scripsit primum ad Christiernum fratrem, regem captivum, consolationem, scilicet:

---

[1]) Dieser 307 Quartblätter starke Codex der Stadtbibliothek zu Riga, welcher früher im Besitz von Ludewigs war, enthält Abschriften von Briefen und anderen Aufzeichnungen zur Geschichte der Reformationszeit aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Dank der Zuvorkommenheit des Herrn Dr. G. Berkholz und des Rates zu Riga konnte ich die Papierhandschrift bequem in Dorpat benutzen.

[2]) Elisabeth von Dänemark, Gemahlin Kurfürst Joachim I. von Brandenburg. — Seite 159, Z. 13 lies 22. statt 5. Mai.

Se et precibus sororis et charitate impulsum, ut ad regiam suam majestatem scriberet, eumque ad hanc castigationem et virgam dei patienter ferendam hortaretur. Deum enim talem esse patrem, ut quos maxime diligat, eos etiam multum castiget. Wer solde sölche straff und rutte nicht gern leiden von seinem lieben vater, ja im lieber lassen sein, denn alle welt gütter, die wir doch entlich also hie lassen, und ob wir sie hie verlieren, werden wir doch dortte 100 mal meh finden.

Ita eum ad pacientiam hortatus est.

Nr. 3.

Alterae literae ad regem imperantem

fuerunt adplausoriae, scilicet . . vgl. de Wette IV, 403.

Nr. 4.

Luthers Erbvertrag vom 10. Juli 1534.

De Wette-Seidemann VI, 150. Correct schon bei Walch XXI, 1592. Das Original befindet sich, wie ich höre, auf der Stadtbibliothek zu Riga.

Nr. 5 (25. October 1535).

Luther an Agnes Lauterbachin.

De Wette IV, 644. VI, 631. Lauterbachs Tagebuch, S. VII. Abschrift im Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244 f. 140 b mit der bisher unbekannten Adresse: „Der erbarn, tugentsamen, frawen Agnes Lauterbachin zu Leysnig predigern, meiner guten freundin und gevattern.“

Varianten: G. u. fried. Mein liebe gevatter er Antonius — du dich fast bekümmerst umb den sohn, den dir — anders deucht, welcher ein yrriger vorgenglicher dünkel ist. So hast du ja nu oft — wir sehen werden — mache deines trauerns — tröste dich — Mart. Luther.

Nr. 6 (17. April 1537 [1]).

Christian III. von Dänemark an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 91—92.

Dem wirdigenn hochgelertenn unnserm besondern liebenn Martino Luthero, der heyligen gottlichen schriefft doctori etc.

---

[1]) Am selben Tage schrieb der Dänenkönig an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen in betreff Bugenhagens. Vgl. Regesta diplomatica historiae Danicae II, 1, S. 3.

Christian von gottes gnadenn erwelter konig zw Denmarckenn unndt Norwegen, hertzog zu Schlesswig, Holstein etc.

Unsernn gunstigenn gnedigenn und gutten willenn zuvorn, hochgelerter, besonderer, lieber. Nachdeme und dieweile wir nachmals unsern hiebevor geschehenen ansuchen noch geneiget in unsern reichen und landen zu erweyterung und aussbreitung heiliges gottliches nhamens und worts soviel unss gott, den wir auch dorumb bitten, gnade dazu verleyhen welle christliche kirche ordenung und was sonst dabey vonn nöthen auszurichten und zu der lehre hienebenn gegenwertigen unsern diener und lieben getrewen Balthasar von Altengolsen an den churfurstenn zu Sachsenn, in gleicher gestalt an euch, mit schriefften gefertigt und gebeten, das sein liebe nun meher, dieweyl sich dieselbigen durch versamlung ihrer gelerten und geistlichen ungezweivelt eyner christlichen ordenung entschlossenn doctorem Pomeranum, des sein liebe dieser zeit wol entratten konten, an unss zu komen vergonnen und also befordern helffen wolten, damit solch christlich werg einen furtgang erreichen mochte. Demnach sein wir gnediges vleisses an euch, ihr wollet fur euch selbst mit allem vleiss daran sein und befordern, damit gedachter Pomeranus sampt seinem weibe unndt kindern also one lengern verzuge forderlich unndt gewisslich unsern vorigen ansuchen nach an uns komen alhier verharren und durch hulffe des almechtigenn solch gottliche sachen in das werg bringen muge. Wiewol wir wyssen, sich auch wol eygendt, das wir D. Pomeranum statlicher fordern und uberfheiren lassen solten, so werden wir doch an vielen ursachen dismals am selbigen verhindert. Wir zweiveln aber nicht, ihr werdet hierinnen ansehen, das solche nicht allein unser, sonder gottes sachen sein, und also zw fodderung desselbigen widerumb soviel desto gutwilliger in betrachtung unser gelegenheit erzeigen. Darzu verlassen wir unss gentzlich.

Wir mugenn euch daruber auch nicht bergen, das wir vor wenig tagen unsere gelerte und geistlichen zum teyl, so dem wort gotts zugethan, bey einander gehapt der meynung zu einem eingang und fodderung der sachen sich nach gelegenheyth unserer reich, land und leute einer christlichen ordnung zu entschliessen, wie dan auch geschehen, in schriefft verfasset und unss zu besichtigen und zu bestettigen ubergeben worden ist. Under andern haben unsere predicanten der deudschen sprach unsrer furstenthumbe bey solcher versamlung vor gutt angesehen, das man das sacrament den leuten, bey welchen das wort nicht geprediget, und also noch schwach sein, unter einer gestalt und darneben das evangelion predigen lassen solt, so lange sie dadurch den glaubenn fassen, darinnen zunemen und also dasselbige mit der zeit unter beyder gestalt empfahen mochten etc. Solchs haben

die ander prediger der deudschen sprach nicht willigen noch zulassen wollen, sondern es solle bey einem jden predicanten freystehen, der solde wissen, wie er mit uberreichung des sacraments mit den schwachen, so das wort noch nicht gehoret odder angenohmen, nach gottlicher schriefft handeln solde, und also begert, den artickel aus dem buche zu leschen aus ursachen, das er den predigern eyne nachlessigkeit geben wurde das volk zu beider gestalt zu ermanen, auch das man das sacrament billich nicht anderss, dan wie es eingesetzt were, brauchen solte. Also thun wir euch dieselbige ordenung hiemit ubersenden, und wiewol wir wissen, das ir one das jeder zeit mit schwerer arbeit und muhe beladen, so ist doch unser gantz gnediges begeren, ir wollet euch vonn unsertwegen solcher aufflage und muhe nicht bevelen lassen und also solche ordenung besichtigen unndt unss in allem ewern radt, was darinnen zu lassen sein solle, mitteylen, wie wir unss des und meher zu euch gnediglich versehen und beschuldens in gnaden und in allen gutten gerne.

Datum in unser stadt Alburg am dienstage nach misericordias domini im 37.

Nr. 7 (18. April 1537).

Urbanus Rhegius an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244 f. 163.

Er ersehe aus einem Briefe Melanchthons, dass Luther wohlbehalten zu den Seinigen zurückgekehrt sei. Ueber Luthers Steinleiden. Noch sei der Briefschreiber des Tages eingedenk, da Luther sich im Bette als „wahren Stephanus" bezeichnet [1]), et verba haec tua cor meum instar spiculi transierunt: „Ich hab schon gefaren, wo ich hinfaren soll" ...

Rhegius habe Schmalkalden erkältet verlassen und bringe nun einige Tage in Braunschweig zu. — Clug [2]) spem dederat, fore ut in dialogum meum Luc. ult. praefationem scriberes [3]), quo quid posset accidere optatius, si tibi per valetudinem ac negocia liceret. Sic enim studiosis ac piis omnibus gratissimus foret libellus, cum persuasum habeant, te nil commendare, quod non insignem aliquam utilitatem bonis adfert ...

---

[1]) Dieser Vergleich erhält noch eine weitere Spitze, wenn man sich erinnert, dass einer der behandelnden Aerzte Dr. Stephanus war. Corp. Ref. III, Nr. 1545, p. 327.

[2]) Ueber diesen Drucker vgl. Burkhardt, M. Luthers Briefwechsel, S. 482.

[3]) Dialogus von der trostreichen Predigt, die Christus Luk. 24 von Jerusalem bis gen Emmahus den zweien Jüngern aus Mose und allen Propheten getan hat. S. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, S. 331. 332.

Ex Brunsvico 18. April. anno 1537.

Adolescens, qui tibi has reddidit, syndici hannopherani autoris Sanders [1]) frater est, cupit tuae praestantiae commendari. Bonas enim literas Witebergae discit celerrime.

Nr. 8 (19. April 1537).

Wolfg. Musculus an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 163 b.

Ueber die Kirchenänderung in Augsburg .. Domino sit gratia, post ejectum papatum ita sunt omnia in hac urbe tranquilla, ut incredibile fuisset, si quis eam tranquillitatem futuram ante praedixisset ...

Augustae Vindeliciorum 1537. April. 19.

Nr. 9 (10. Jan. 1539).

Luther an Hans von Taubenheim.

De Wette V, Nr. 1830, S. 141. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 87.

Varianten: Thaubenheim rentmeyster — freundtlicher lieber — Ist mir warlich von hertzen leid solch ewer — reich — hertzen feind ist — und summa — in grossern — werth sey und bleybe u. s. w.

Am Schlusse: Der Landvoigt ist uns allzeit allen gefahr gewest unter gutten worten. Aber kome ich mit ihme zu wercken, so sol ers auch hören, wiewol man sagt hie er solde abekomen, das sey war oder nicht, so kans auch zu letzt nicht also stehen noch gehenn. Hiemit gott bevolen. Freitag nach trium regum 1539. Mein Kethe lest euch hertzlich grussen und weinet bitterlich uber owerm unfal und sagt, wenn euch gott nit so lieb hett oder weret ein papist, so wurde er euch solch unglug nit lassen geschehen. Er plagt die seinen zu dieser zeit, sparets den andern zu jhener welt, wie S. Petrus schreibt.

Martinus Luther D.

Nr. 10 (1543).

Luther an Schwenkfelds Boten.

De Wette V, Nr. 2186, S. 613. VI, 596. Cod. chart. bibl. Rigens. 244, f. 57 mit dem sonst fehlenden Satz: „und uff ihm ewiglich

---

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. Ueber dessen Bruder Heinrich vgl. Foerstemann, Album, p. 162: „Henrichus Sanderus Brunschwitzen."

brennen wirt, er revocire vorhin dieselbige publico scripto und brenge mir testimonium doctoris Hessii et Moybani, sonst glaube ich ihme nicht, wen er mir gleich schwure und die finger mitten uff die wunde leget."

5.

Aus dem Briefwechsel Melanchthons und des Markgrafen Johann von Brandenburg.

Von

Dr. Christian Meyer,

Archiv-Sekretär in Idstein.

Nr. 1 (27. Juni 1551).

Melanchthon u. A. an Markgraf Johann [1]).

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaften helfer zuvor. Durchleuchter hochgeborner gnediger fürst und herr! E. F. G. christliche und gnedige schrift haben uns die ernwirdige herrn Caspar Marsilius und Henricus Hamen [2]) uberantwort, denen wir also die gestalte schrift [3]), die im concilio, so es ins werk komen würde und K. M.

---

[1]) Von Briefen Melanchthons an den Markgrafen Johann sind bisher folgende bekannt:
1) 24. Jan. 1549: bei Ranke, D. G. im Zeitalter der Ref. VI, 301 (auch bei Bindseil, Supplem., p. 288 sq., aber nicht aus Ranke abgedruckt, sondern aus der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1846, S. 430 ff.).
2) 6. Jan. 1552: bei Ranke VI, 301 f. (fehlt bei Bindseil).
3) 31. Juli 1548: Corp. Ref. VII, 84—87.
4) 1556 (eine Vorrede), ib. VIII, 684—89.
5) 1556, ib. VIII, 752 f.

[2]) Vgl. Mel. an Georg von Anhalt, 11. Juli 1551: „Fuerunt ante octiduum hic et Marchionis Johannis legati duo, viri docti et candidi, qui scriptum testimonium nobis reliquerunt, quo ostenderunt se probare hanc Confessionem" (C. R. VII, 807; cf. Mel. an Coelius, 19. Juli, Bindseil, p. 321). Nach unserem Briefe ist die ungenaue Angabe „ante octiduum" (wonach Bretschneider in den Annales Vitae zum 3. Juli anmerkt: „Legati Joannis Marchionis probant confessionem Saxonicam Witebergae") zu berichtigen (auch von Druffel, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrh. I, 653).

[3]) Ueber die sogenannte Confessio Saxonica von 1551 (latein. und deutsch im Corp. Ref. XXVIII) s. die Prolegomenen Bindseils C. R. XXVIII, 327 sqq. sammt den brieflichen Erwähnungen in C. R. VII. Dazu von Druffel I, 653. 839. 840—45. 850. III, 1. Abt., 228 ff. (besonders die Bemerkung über Markgraf Johann, S. 230).

wolte, das wir anzeigten, was entlich unserer kirchen lahr und form sey, zu uberantworten sein solt, damit alle frembde nation und die nachkomen sehen möchten, was gruntlich diser kirchen lahr, verstand und bekantnis sey, alsbald zu lesen geben und sie früntlich gebeten, sie wolden sie mit vleiss bewegen, haben auch ernach früntlich von etlichen hohen artikeln: de justificatione, de missa und etlichen andern, davon jetzund newe zenk erreget werden, mit einander geredt. Nu haben wir nicht zweifel, E. F. G. werden von gedachten herrn predicanten als warhaftigen gelardten verstendigen mennern trewlich bericht werden, wie das werk ist. So wöllen wir auch E. F. G. latinische und teutsche exemplar, sobald sie fertig sind, zusenden und hoffen, E. F. G. werden befinden, das die lahr christlich und reyn in diser form gefasst sey und gleichlautend der vorigen Augsburgischen confession anni 1530, uf welche wir uns auch in diser schrift referirn. Und ist durch gottes gnad unser gemüt und arbeit dahin gericht, das reyne christliche lahr eintrechtiglich in den kirchen diser land gepflanzt und erhalten werde. Und obgleich das concilium nicht ins werk gebracht wirt, wie auss vilen ursachen wol zu achten, das dem bapst kein concilium leidlich ist, so ist dennoch nutzlich und gut, das die kirchen diser land und sunst in Teutschland soviel möglich christliche einigkeit unter sich haben und sterken, dazu diese unterreden dienlich sein mögen. Derhalben bedanken wir uns in unterthenigkeit gegen E. F. G., das sie diese ehrliche menner anher gesandt haben, und bitten E. F. G., sie wöllen als ein hochlöblicher christlicher weiser fürst helfen einigkeit in kirchen diser land erhalten, gott zu lob, vielen menschen zu ewiger seligkeit und zu friden und guter regirung in disen landen, denn wir wissen, das dise lahr, die gott durch den ernwirdigen herrn doctor luthern der kirchen widerumb hat leuchten lassen, die noch in disen kirchen und schulen eintrechtiglich gelert wirt, die einige warhaftige christliche lahr ist, wiewol viel fantasien dagegen in vielen landen ertichtet werden unter dem namen reyner lahr, davon wir allerley mit E. F. G. predicanten uns unterredet haben. Unser heiland Jhesus Christus der son gottes wölle E. F. G. allezeit gnediglich bewaren und regirn.

Datum Witeberg, 27 junii a. 1551.

E. F. G.

unterthenige Diener
Johannes Bugenhagen Pomer. d.
Johannes Forsterus d.
Georgius Maior D.
Philippus Melanthon.

Orig. mit eigenh. Unterschriften im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin.

Nr. 2 (Juli 1551).

Markgraf Johann an Melanchthon.

Unsern gunstlichen grus zuvor! Hochgelarter lieber besonder! Wir seind itz kurz verschiener tage von unsern predicanten Ehrn Casparo Marsilio licentiaten und magistro Henrico Hamio zu ihrer widerkunft durch ire eingebrachte relation berichtet worden, wess sie auf unsern auferlegten befehl und werbunge der notel unserer aller christlichen bekentnus halben, so an das kunftige concilium (sofern es furgengig) zu gelangen sein solle, mit euch und andern doctoren und theologen, welche hiezu von unserm herrn ohmen schweger und bruder herzog Moriz zu Sachsen churfürsten zu Wittenberg verordnet gewesen, freuntlich beredet. So haben wir auch das schreiben, so ir neben andern an uns durch die unsern verfertigen lassen, und wess ir euch daneben mit ubersendung der exemplarien erboten, sampt den zeitungen und ewer furbitt einen jungen magister belangend empfangen. Und haben mit frewden gerne gehort, das dieselbe verfasste notel mit der hiebevorn ausgangenen Augspurgischen confession so einhellig zusammen und ires inhalts uberein stimmet und das auch darinnen diese unsere christliche lehre und bekenntnus, welche der allmechtig itzo in diesen letzten zeiten durch den heiligen thewren man gottes doctor Martinum Lutherum seiner lieben kirchen dieser lande nu etliche viel jahr her widerumb reichlich hat lewchten lassen, so offentlich gepreiset wird. Was auch hierauf ferrer unser einfaltigs und doch wolmeinlich bedenken sei, haben wir obermelten unsern predicanten in eine sondere schrift zu stellen befholen, welche wir euch hiebei verwahrt ubersenden thun. Und zweifeln nicht, ir werdet die dinge von uns gutherzig gemeinet sein vermerken, dieselben puncta neben andern euch zugeordenten theologen nach gelegenheit allerhant umbstend ferrer erwegen und darinnen ewrem von got hochbegabten verstande nach christlich schliessen.

Wir haben auch ob ewren guten christlichen bedenken, die ir uns durch unsere predicanten diser unserer allgemeinen religionssachen habt furbringen lassen, und das ewer aller gemuth arbeit und fleiss nur allein dahin gerichtet, das die reine christliche lahr unsers lieben evangelii in diesen und andern umbliegenden landen derselben confession verwant hinförder einhellig gepflegt und erhalten möcht werden, ein besonders wolgefallen geschepft und danken got dem vater durch Christum Jhesum vor seinen geist gnad und gaben, seine göttliche allmechtigkeit bittend, euch und allen christlichen lehrern in solchem christlichen furhaben freidigkeit des geists mit bekennung des nahmens Christi und seines heiligen evangelii bestendiglich zu erhalten, hirinnen

unerschrockenes gemuths freidig fortzufahren und je der welt noch dem tewfel zu gefallen nichts nachzugeben, darnach wir andern samptlich uns ewer furgehender lere gemess mit alle unserm leben handel und wandel nach dem wolgefelligen willen gottes also schicken und verhalten mögen, damit alle dinge zu seines nahmens ehre, aufnehmen und erbreiterung seiner kirchen und zu unserer aller heil und seligkeit gereichen mugen. Amen.

Der ubersanten zeitung thun wir uns kegen euch auch mit gunsten und gnaden bedanken. Sovil auch den mag. Petrum Richter, denen ir kegen uns mit einem subsidio zu forderung seines studii furbittlich verschreibet, anlangt, daruf wollen wir uns kegen ihnen dermassen mit gnediger willfahrung erzeigen, darob ir zu vermerken, das ewer beschenne furbit bei uns stat gefunden habe. Das wolten wir euch auf ewer und der andern teologen schreiben etc.

Concept im Geh. Staatsarchiv zu Berlin.

Nr. 3 (2. Juli 1551).

An Herrn Philippum Melanthon.

Bedenken Markgraf Johanns gegen die Sächsische Confession.

Christi gnad und fried! Erwirdige achtbare und hochgelerte geliebte herrn und veter! Unsere gluckliche widerreise lassen wir Ewer Erw. und Achtb. guter meinung wissen, und darneben wess wir von dem durchleuchtigen hochgebornen fürsten und herrn herrn Johannsen marggrafen zu Brandenburg unserm gnedigen herrn widerumb anf unsere gethane relation vor antwort, wolmeinen und bedenken empfangen und vernommen haben, ungezweifelt solchs wurde Ewer Erw. und Acht. zu besonder gefallen gereichen, wan sie des von uns aufs erste verstendigt wurden. Und haben I. F. G. an all unser gehaltener collation und handlung gut und gnedigs gefallen getragen, synd auch des gotte und seinem heiligen geiste hochlich dankbar. Allein volgende artikel haben S. F. G. vast fleissig mit uns in sonderheit beredet, auch vor gut angesehen, das wir solchs als vor unsere person Ew. Erw. und Achtb. auch zu bedenken geben:

Erstlich das der titel und eingang des gestalten buchs anderst und also mochte gesetzt werden, das nicht alleine die lere der Sechsischen kirchen darinnen begriffen, sondern das auch alle der, soviel sich dero unterschreiben wurden, daraus konten verstanden werden, und sonderlich das unsere verursachunge solches bekennens darinnen merklich ausgedruckt sein möchte.

Zum andern: das auch bald im eingange der Augspurgischen confession vornehmlich gedacht, die mit gemenet und zugleich mit ubergeben wurde und mit diser schrift als ufs newe bekennet, wider befestigt und herfurgebracht sein solte, das niemands arg-

wehnen möchte, als hetten wir irgends etwas anderst dan die vorige lehre und meinunge hiemit bekennet oder were der inhalt der Augspurgischen confession jemales gefallen, geschwechet oder verendert, als woll sich etliche unserer widerwertigen vermeinlich ruhmen und trösten, und das solchs auch nach Ew. Erw. Achtb. bedenken in die exemplar, so Seine F. G. sollen zugeschickt werden, mit eingesetzt und verleibet wurde, und das sich auch Ew. Erw. und Acht. in solchen exemplaren mit eignen handen underschrieben hatten.

Zum dritten: solt auch am besten sein, im artickel de traditionibus der agenden schlechts zu geschweigen, keiner sonderlich zu gedenken, dieweil andere kirchen die Freiburgische agenden nicht gehalten noch erkant haben, auch sich damit die zu halten nicht sicherlich konten begeben.

Zum vierden mochten ja die fursten und obrigkeiten umb das kaiserliche geleit sich zur zeit des concilii bewerben. Im fall aber das sie dasselbige nicht vollnkommen und genugsam erlangten oder vileicht das concilium auch nicht wurde volnzogen oder vorgenommen, das man gleichwol nichts dester weniger solche der vereinigten stende gefassete confession schickete und uberantwortete bei einem gemeinen boten oder sonsten dem concilio, wie es auch furgenommen wurde, oder der Kay. May. zu handen gestellet werden möchte, damit gleichwol der protestirenden gewisser grund und unbewegliche bestendigkeit offenbar were und das unsere heilige evangelische lere noch nie gefallen, gelegen oder von jemandes gelewknet noch verlassen were.

Weil S. F. G. von diesen circumstantiis also geredt, das uns nicht ubel gefallen oder vergeblich dunken konte, haben wir solchs E. Erw. und Achtb. nach unserm vertrawen und gutmeinen nicht wollen verhalten. Darauf sich E. Acht. nach gelegenheit sich zu resolviren hetten, S. F. G. oder uns darvon wider schriftlich zu beantworten, dieweil diss nicht unnötig im anfange solches handels genugsam zu betrachten sein mag. Und wollen ja E. Erw. u. A. S. F. G. und uns mit der verheischenen ordnunge des consistorii zu versehen nicht vergessen: das gereicht hochermeltem unserm gnedigen fursten und herrn zu besonderm danklichen und angenehmen wolgefallen. Und wollens vor unsere person hinwiderumb Ew. E. u. A. unsers hochsten vermugens mit fleiss zu verdienen ganz willig sein.

Datum Custrin, dornstages am tage visitationis Marie a. 51.

E. E. A.

ganz willige gehorsame

Casparus Marsilius licent. und
Henricus Hamius mag.

Concept im Geh. St.-Arch. zu Berlin.

Nr. 4 (30. Juli 1551).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaftigen helfer zuvor. Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. habe ich wöllen antwort zuschreiben durch den boten, der E. F. G. schriften mir uberantwort, er ist aber noch nicht widerumb hie zukomen. Wir haben aber E. F. G. christliche bedenken mit einander gelesen, und wiewol wenig leut achten, das das concilium fürgenomen werden möge, so ist doch gut, das wir zu einigkeit der lahr in kirchen, so viel gott gnad gibet, arbeiten, und wöllen one vorwissen und bedenken E. F. G. nichts vom concilio drücken lassen. Mir schreiben auch die predicanten von Strassburg, das Brentius [1]) ein confessio gestalt habe, welcher sie sich mit unterschriben haben, und wirt bedacht, das vor dem concilio, so es in das werk komen, Brentius und wir und andre uns einer eintrechtigen confession vereinigen, dahin wir gern helfen wöllen. Der son gottes wölle dise kirchen gnediglich regirn und bewarn. Der krieg in Italien [2]) wirt dafur gehalden, das der bapst dadurch selb des concilii losswerden wölle. Do ist gewiss, das beide könig Frankreich und England offentlich haben geantwort, das sie zu disem concilio nicht schicken wöllen. So denn andre nationes nicht da sein würden, so were dises dem bapst ein newe spaltung. E. F. G. danke ich in unterthenigkeit, das sie gnediglich uf unser unterthenige bitt belangend mag. Petrum Richter von Cotbus geantwort, und bitten noch, E. F. G. wöllen ihr disen jungen vernunftigen, gottfürchtigen sittigen man gnediglich lassen bevolhen sein, und wöllen der begnadung halben gnedigen bevelh thun. Der son gottes Jhesus Christus unser heiland wölle E. F. G. gnediglich regirn und bewarn.

Datum 30. julii 1551.

E. f. g.

untertheniger diener

[Philippus Melanthon].

Im Geh. St.-A. zu Berlin.

---

1) Brenz hatte im Auftrag des Herzogs von Wirtemberg eine ähnliche Bekenntnisschrift verfasst; sie ward später in Stuttgart von elf der namhaftesten Theologen geprüft und unterzeichnet. Ranke V, 93f.; vgl. v. Druffel I, 839—841.

2) Vgl. darüber Ranke V, 122—125.

Nr. 5 (2. Februar 1558).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaftigen helffer und ein new kunfftig frolich jar! Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. dankh ich in unterthenikeit, das sie doctorem Petrum meinen guten frund zu mir gesandt haben, dem ich ein kurtze narratio verzeichnet habe, wie sich die sachen im colloquio zugetragen, und sind in diser verzeichnus die substantialia begriffen, wie die selbige gruntlich und warhafftiglich also ergangen. Ich acht auch, das gut sey, das E. F. G. und andre fursten dise sachen gruntlich wissen, doch ist nicht nutzlich, davon fur das muttwillig volk zu schreiben.

Das auch dises colloquium zeitlich uffgehöret, ist nicht zu klagen, denn unsere clamanten hetten ernach mehr ursachen zu newen gezenk gesucht.

Ettlich begern, das ein gemeiner synodus unter uns gehalden werde: wie aber solches moglich sey, dweil fursten und theologi gegen einander verbittert seyn, khann ich nicht erkennen.

Dabey hore ich auch, das Mörlin und sein anhang wollen ein synodum halden, daraus nicht wenig zerruttung volgen wirt; und wirt E. F. G. doctor Petrus von disen sachen weiter bericht thun.

Ich bitte auch in unterthenikeit und umb gottes willen, E. F. G. als ein hochloblicher christlicher weiser furst wolle disen grohsswichtigen sachen nachdenken und gott zu ehren und den nachkomen zu gut weg suchen, das mit gottes hulff in unsern kirchen christliche einikeit uff die nachkhomen geerbet werde. Der allmechtige gott vatter unsers herrn Jhesu Christi, der das menschlich geschlecht nicht vergeblich erschaffen hat, sondern samlet ihm gewisslich darinn ein ewige kirchen durchs evangelium und nicht anders, wolle E. F. G. an seel und leib sterken und zu gut der armen hochbetrubten christenheit lang in der regirung erhalden.

Datum 2. Februarii anno 1558.

E. F. G.

unwertheniger armer diener

Philippus Melanthon.

Nachschrift.

Offentlich ist das die bepstlichen grawsame abgotterey eingeführt haben mit anbetung in umbtragung, reposition und opfer in der mess, haben auch disputirt was die meuss essen etc.; solch schreckliche abgottische lügen mag ich nicht nach der lenge recitirn.

Und sind newlich zu Anspach und Hildesheim davon gezenk entstanden. Ich hab aber dagegen dise regel vor zwentzig jarn gesetzt: nihil habet rationem sacramenti nisi in usu instituto. Et manducatio est usus institutus. Et est sacramentum. Dises hat Eccius nicht khonnen umstossen zu Regensburg anno 1541. Auss diser regel ist zu verstehen, das die elevation nachzulassen, viel disputationis zu verhuten, und were gut, das gottforchtige gelarte menner sich davon unterreden mochten. Vor dreyen jarn hat mir der ernveste und gestreng Eustachius von Slieben ein schrifft davon zugeschickt, die elevatio und adoratio zu sterken, daruff ich aber nicht geantwort, denn ich wolde lieber, das semmtlich gottforchtige und gelerte menner davon conferirten. Auch ist offentlich, das die bepstlich oblatio seer gesterkt wirt durch die elevatio; dises argument fuhret der ernwirdig doctor Martinus Lutherus, da ehr alhie die elevation endert.

Von des herrn Augustini Sicambri buch will ich E. F. G. mein bedenken zuschreiben, denn mir jetzund unmoglich gewesen, dises buch zu lesen, neben andern schrifften, die ich auch in die Pfalntz fertigen muss, dohin ich die consistorii ordnung und decisiones ietzund sende.

Eigenhändiges Original im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 6 (Februar 1558).

Melanchthons Bericht an Markgraf Johann über das Wormser Religionsgespräch [1].

Nach dem wir anno 1557 mense Augusto in Worms alle ankhomen sind, so viel dahin gesant sind, sind die churfürstliche

---

[1]) Abgesehen von den brieflichen Mitteilungen Melanchthons im C. R. IX und der ganz kurzen Skizze C. R. IX, 394 f., besitzen wir über das Wormser Gespräch von 1557 zwei Berichte aus seiner Feder: die deutsche „Narratio de colloquio Wormatienti“ vom 28. Febr. 1558 zu Dessau geschrieben, C. R. IX, 451—456, und die lateinische „Historia colloquii Worm.“ IX, 456—461. Diesen zwei nahe verwandten Berichten schliesst sich nun dieser dritte, bereits am 2. Februar dem Markgrafen Johann übersendete als gleichverwandt an: neue Nachrichten bringt er nicht, doch sind die Schlussbemerkungen interessant. — Ueber das Wormser Colloquium ist ausser der noch immer wertvollen Darstellung Saligs (Historie der Augsb. Conf. III, 290—341) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, I, 157—230 zu vergleichen (I, 165 und sonst finden sich hier Mitteilungen aus einem noch ungedruckten, sehr ausführlichen Berichte der kursächsischen Deputirten, welchen Friedrich von der Thann am 1. October 1557 an Philipp von Hessen schickte). — Zu Vervollständigung der Quellen neben C. R. IX verweisen wir auf Hummel, Epistol. hist.-eccles. saec. XVI. Semicent. I (Halae 1778), p. 23—25, p. 70 f., besonders aber p. 39—46

und furstliche redt und theologen der Augsburgischen confession zusamen khomen, sich zu unterreden vom colloquio. Da haben die Sechsischen furstlichen gesandten furgetragen, sie hetten bevelch von ihren herrn, ettlich condemnationes furzutragen vor allen andern handlungen, nemlich condemnationem Cinglianorum, der lehr Osiandri, der proposition: gute werk sind nottig zur selikeit, item der adiaphoristen.

Daruff die weltliche redt geantwort, man solt jetzund zugleich in das colloquium tredten wider die bepstlichen und andre sachen uffschieben.

Die theologi haben geantwort, so man wolt condemnationes machen, musst man articulos stellen, als nemlich man musst nicht allein Cinglianos condemnirn, man musste auch die papisten condemnirn, die grosse abgotterey angericht hetten und falsche anbettung im umbtragen, reposition und opfern etc. und in summa man musste rechte bestendige gevarliche adseveraciones setzen; so nu Snep gefasst were mit solchen artikeln, so mochten sie dieselbige furlegen.

Daruff sie geantwort, das man von solchen artikeln reden sollt, wie sie zu stellen weren.

Dagegen ist widerumb disputirt, es weren unser wenig und gehorten mehr leut dazu; dises hat Snepp selb bekant, also ist diser erste congressus unter uns vergeblich gewesen.

Darnach sind vom presidenten in das angestallte colloquium die bepstlichen colloquenten und die unsern beruffen, und sind die prohemia gehalden, die zusag silentii und de modo procedendi, haben die bepstlichen daruff gedrungen, man solt allein scripta contraria ubergeben und nicht ein gesprech mit einander halden; dagegen haben wir gesagt, unter gottforchtigen und gelarten wer fruchtbarer, sich fruntlich unterreden und ernach den artikel in schrifft fassen, so man sich verglichen hette, oder zween artikel eigentlich stellen, daraus man verstehen khont, in welchen sachen der streit sey etc.

Wie wol nu dise unser meinung auch dem presidenten gefallen, so haben doch die bepstlichen von ihr meinung nicht wollen abstehen, daruff wir gewilligt certare scriptis, und hab ich gesagt: judico mihi beneficium dari; ich merkt aber wol, das sie nit willens waren dises disputirn in schrifften lang zu treiben, hatten ein tichter Latomum und machten elende flikwerk; hoffe, so es ans licht khommet, alle verstendige werden unsere

(wo ein ausführlicher Bericht des Erasmus Sarcerius an den Grafen von Mansfeld, Eisleben 26. December 1557) und Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit (Cassel 1836), S. 807 f. und Neue Beiträge zur Geschichte der Reform. I (Leipzig 1841), S. 134 f. 138—159.

antwort fur gruntlicher und formlicher achten. Ist die erste disputatio gewesen de norma judicii in ecclesia, haben sie gesetzt perpetuum consensum, darein sie zihen ihre gewonheit; wir haben dagegen gesetzt scripta prophetica, apostolica und symbola, haben uns auch erkleret von den alden reynern scribenten, das wir sie in ihrem rechten verstand auch alss zeugen der lehr brauchten; aber man musste dennoch unterschied halden, sie weren nicht alle gleich reyn etc.

Wir haben auch im eingang gesetzt, das wir alle hereses condemnirten, die den symbolis widerwertig sind und das Tridentinum concilium und interim und alles das unser confessio widerwertig ist.

Da sind Schnepf und seine gesellen widerumb daruff gefallen, sie mussten auch ihre condemnationes for den bepstlichen lesen; da ist mit ihnen gehandelt, sie solden damit verzihen, biss man in dem colloquio ordenlich uff jeden artikel khommen wurde, alss denn wurde man doch mehr condemnationes zu iedem artikel anhengen.

Dises haben sie ihnen erstlich gefallen lassen.

Als aber die papisten gemerkt, das derhalben ungleicheit unter uns gewesen ist, nach dem der artikel de peccato originali angefangen, davon sie gantz unformlich geschriben hatten, haben sie uff uns gedrungen, wir solden zu vor condemnirn Cinglium, Calvinum, Osiandrum, Illyricum; daruff wir offentlich antworten, wir wolden ordenlich bey jedem artikel condemnationes anhengen, bey der rechten asseveratio und erklerung, denn es were ein blind werk, condemnationes machen one erklerung und asseveration.

Damit sind aber die papisten, auch Snepp und Morlin nicht zufriden gewesen; also habe ich ein condemnatio gestellet, darin Cinglius, die lehr Osiandri, die propositio, das gute werk notig sind zur selikeit, und die adiaphoristen condemnirt sind.

Dagegen hat Brentius Osiandrum nicht wollen nennen lassen. Also sind Snep und Morlin zum presidenten geloffen, haben begert, das sie ihre condemnationes in der gemeinen audientia lesen mochten; welches der president den assessoribus angezeigt, die dises nicht haben willigen wollen.

Alss aber die bepstlichen nicht haben procedirn wollen im colloquio darumb das Snep und Morlin nicht widerumb in das colloquium khomen sind, hat der president an konigliche Majestet umb eine resolutio geschriben.

Daruff ist koniglicher Maiestet antwort ankhomen, das man mit dem colloquio procedirn soll, und sey gnug, das man in den artikeln, wie sie in ihrer ordnung volgen werden, die condemnationes anhenge.

Es waren aber Schnep und Morlin weg gezogen; darumb blieben die bepstlichen uff diser meinung, das sie one dieselbigen nicht procedirn wolden.

Und war davon langer streitt. Entlich da die bepstlichen uff ihr meinung beharrten und ettlich weg zogen, haben wir auch unser protestation gethan, das wir uns allezeit zu procedirn erbotten hetten und noch dazu willig weren, dankten auch dem presidenten, das ehr in allen handlungen sich gleich gehalden.

Nach diser protestation sind wir auch von Worms weg gezogen.

Dise narratio ist warhaftig, und ist daraus leichtlich zu verstehen, das die bepstlichen die unzeitige condemnationes der Jhenischen allein zu einem schein furgewent haben.

So hetten auch die Jenischen ihre condemnationes in die volgende artikel verzihen mogen.

Zu dem, da wir uff der bepstlichen treiben condemnationes stellen [sic], hette Brentius die condemnatio der lehr Osiandri mogen lassen mit gehen, wie ich doch auch der adiaphoristen condemnation willigt, damit uns mit nichten schuld geben wurde, das durch uns das colloquium verhindert were.

Ich hab aber dises auch vernomen, das die bepstlichen selb nicht einig gewesen sind, denn die Lovanienses haben sich klar vernemen lassen, das sie gantz nichts wolden endern in ihr lehr und gewonheit.

Item die bepstlichen haben geclagt, sie hetten nicht tichter zu ihren schrifften, wie sie bedurfften, und ward Latomus krank, und war ihr antwort im ersten artikel de peccato originali gantz unformlich gestellet, haben auch ernach nicht weiter procedirt.

Ich acht aber im grund, das gut sey, das wir nicht procedirt haben, denn auss disen contrariis scriptis were grosser uneinikeit ervolget. So sind die unsern voll hass und zankbegirikeit, hetten newe gezenk auss beider teils antworten angericht. Darumb sind dise sachen gott zu bevehlen, und so man colloquia oder synodos machen will, so mussen Constantini dabey sein, wiewol auch Constantinus die sachen, davon dieselbige zeit gestritten ist, nicht zu friden gebracht. Der son gottes wolle gnediglich seine kirchen regirn und erhalden und ettliche verstendige fursten und gottforchtige lehrer in rechtem weg und einikeit erhalden. Amen.

Scriptum 1558
mense Februario.

Eigenhändig. Im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 7 (14. Februar 1558).

Markgraf Johann an Melanchthon.

Unsern etc. Wir haben itzo zu unsers pfarhern zu Königsperk doctor Petri wideranheimkunft beides aus ewren schrifften und seiner mundlichen relation ewren guten willen und meinunge auf itzgedachts unsers gesanten werbung und anbringen allenthalben vernommen. Und thun uns ernstlich solcher ewrer willfehrigkeit, in sonderheit aber des ubersanten berichts uber das jungstgehaltene colloquium zu Regenspurg [1]) und wie es mit demselbigen verblieben, wie ir solchs mit ewer eigenen hand gestellet, mit gnedigem fleiss bedanken. Wollen auch solchen ewren bericht bei uns hinterlegen und in guter gedechtnus und verwahrunge halten. Das nu darauf von vielen gerathen und fur gut angesehen wird, das die gottseligen lehrer unserer religion als der Augspurgischen confession verwandte umb aufrichtunge gutes friedens und einigkeit willen und damit ein mal die schedliche zerruttunge der theologen opinion nach der regel und richtschnur der heiligen göttlichen schrift in eine einhellige consonanz bracht werden möchte, sich eines gemeinen synodi vereinigen solten, solches achteten wir auch wol nicht alleine nach itziger gelegenheit nutzlich und gut, sondern auch vast nothwendig sein; aber wie und welcher gestalt solches anzufahen, auch durch waserlei wege und mittel es gescheen solle, das können wir bei uns von wegen allerlei verbitterunge, so dieser sachen halben zwischen den theologen selbst, so unter den churfursten fursten und stenden der Augspurgischen confession verwant besessen, merklich eingerissen, nicht erwegen, viel weniger schliessen. Aber wie denn, wunschen wir nichts weniger von herzen, das der allmechtige gott alle diese dinge zur ehre seines nahmens, weiterer ausbreitunge des evangelii und zu gemeinem frieden aller dieser lande kirchen und polizey gnediglichen richten und schiken wolle. Und was wir alsdan auf den fall des vorhabenden synodi vor unsere person auch hiezu dienen fordern rathen und helfen könten, dess erkennen wir uns gegen gote und unserm geliebten vaterlande zu thun schuldig, wollen es auch an allem unserm fleiss und höchsten vermugen gar nicht erwinden lassen. Und weil wir es dan dafür achten, ir selbst werdet zu diesem grossen werke und furhaben und zum gluckseligen anfange desselbigen, wofern es fortgengig were, die handelsartikel stellen, und wir alsdan von denselben auch zeitlich gerne abschrift bei uns haben möchten, so sinnen wir hiemit gunstlichs gnedigs

[1]) Soll heissen Worms.

fleisses an euch, ir wollet unbeschwert sein, uns von solchen handelsartickeln, sobald die von euch gestellet werden, eine abschrift zukommen zu lassen. Das ir euch aber auf die bewuste question itziger gegen uns nicht volnkomlich resolviret, das stellen wir an seinen ort biss so lange das ir der male eins euch selbst an diese orter verfuget, uns alsdan persönlich besuchen und wir ewre resolution von euch kegenwertiglich anhören möchten.

Des Augustini Sycambri von uns ubersandten buchs halben sind wir der erbotenen eröffnunge ewres bedenkens bei zeigern gewertig, mit gnedigen sinnen, uns dasselbige beneben deme exemplar des buchs zu ubersenden. Eben desgleichen begern wir auch mit gnedigem fleiss, ir wollet uns die verordnunge der consistorien und decisiones, welche ir itzo (ewren schreiben nach) in die Pfaltz verfertigt, da ir dessen nicht sonderliche bedenken hettet, bei zeigern zuschicken und uns in allem deme, wie obstehet, unbeschwert willfahren. Darane thut ir uns ein angenehmes gefallen, und wollen es hinwider umb euch mit besonderer gunstiger gnediger neigung in allem guten erkennen.

Concept im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 8 (24. Februar 1558).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhafftigen helffer zuvor! Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. fuge ich in unterthenikeit zu wissen, das ich noch in der arbeit bin, die schrift vom synodo zu stellen, die ich doch furderlich muss fertigen [1]), denn ich habe vernomen, das Koniglich Maiestet jetzund besondre reden mit den churfursten haben werde, derhalben sie one zweifel zuvor sich auch von einikeit unter sich unterreden werden.

Und so bald ich fertig werde in wenig tagen, will ich meine schrift E. F. G. in unterthenikeit furderlich zusenden, denn mir am liebsten ist, das E. F. G. als ein hochloblicher christlicher weiser furst dise urteil in ettlichen wichtigen artikeln lesen und richten.

Und sind dise sachen wol zu bedenken. Ich bleib auch in diser meinung, das khein synodus furzunemen sey, es sind denn zuvor die christlichen chur und fursten einig, nicht allein was sie furtragen wollen, sondern auch was zu schliessen sey.

---

[1]) Melanchthons „Bedenken vom Synodo aller Chur und Fürsten und Stände Augsburgischer Confession“ (Corp. Ref. IX, 462—478) trägt das Datum des 4. März 1558.

Der allmechtige son gottes Jhesus Christus wolle gnediglich guten radt geben und wolle in disem letzten swachen torichten alder der welt zu seiner erkantnus und rechter anruffung eine rechte kirchen unter uns samlen und erhalden, denn menschlicher radt ist dazu viel zu swach.

Des consistorii ordnung und decisiones in ettlichen fellen will ich E. F. G. dise tag furderlich abschreiben lassen und darnach sampt der schrifft vom synodo und meinem bedenken von Sicambri disputation E. F. G. durch eigne bottschaft untertheniglich zusenden, und bitt E. F. G. wollen am verzug dise kurtz zeit khein ungnedig missfallen haben. Der allmechtig gott vatter unsers heilands Jhesu Christi, der ihm gewisslich ein ewige kirche im menschlichen geschlecht durchs evangelium und nicht anders samlet, wolle E. F. G. an seel und leib sterken und zu gut der armen betrubten christenheit lange zeit in der regirung erhalden.

Datum die natali Caroli imp. 1558.

E. F. G.

untertheniger armer diener

Philippus Melanthon.

Eigenhändig. Im Geh. St.-A. zu Berlin.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Verlag von **Ferdinand Enke** in Stuttgart.

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Geschichte der Quellen und Literatur

des Canonischen Rechts

von Gratian bis auf die Gegenwart.

Von

Dr. Joh. Friedr. von Schulte,

Geheimem Justizrath und Professor der Rechte in Bonn.

Drei Bände.

Zweiter Band.

Die Geschichte der Quellen und Literatur von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient.

gr. 8. Preis 20 Mark.

Neuester Verlag von **Hermann Costenoble** in **Jena.**

Entwickelungsgeschichte

der

Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode,

auf Grund vergleichender Religionsforschung

dargestellt von

Dr. Edmund Spieß,

Licentiat und Privatdocent an der Universität Jena.

Ein starker Band gr. 8°. — broch. 13 ℳ

Bei **E. Bichteler & Co.**, Hofbuchhandlung in Berlin, Link-Str. 15, erschien soeben und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Julius Rücker's

Deutscher Lehrerkalender

für 1878.

Eleg. geb. mit Leinwandtasche und einer Eisenbahnkarte von Deutschland.

Preis ℳ 1. 20.

συνάγεται χίλια εἴκοσιν . . . . Ταῦτα γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος οἱ τὰς Ἀτθίδας, οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλὸς, καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς Βιβλιοθήκας, Ἀλέξανδρός τε ὁ Πολυΐστωρ, καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον ἐμνήσθησαν καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων.	Καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων δὲ ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος ὁ τὰς Ἀτθίδας, Κάστωρ τε καὶ Θαλλὸς καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πολυΐστωρ, ἔτι δὲ καὶ οἱ σοφώτατοι Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος, οἱ τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες, ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωυσέως μέμνηνται.

Bei diesem Stück liegt nicht nur die Tatsache der nahen literarischen Verwandtschaft im allgemeinen, sondern auch die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus offen vor Augen. Er beruft sich für die Behauptung, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre verflossen seien, auf das Zeugnis von sechs Schriftstellern, die er zu je zweien zusammenstellt: 1) die beiden Atthidenschreiber Hellanicus und Philochorus, 2) Kastor und Thallus, welche die syrische (= assyrische) Geschichte beschrieben haben, endlich 3) Diodor und Alexander Polyhistor, die Verfasser von universalhistorischen Werken. Von diesen sechs hat der Verfasser der Cohortatio nur den Diodor weggelassen, da er auf ihn dann noch genauer eingeht. Die übrigen fünf hat er beibehalten, aber so, dass er bei den drei letzten auch die nähere Charakteristik, welche Julius Africanus giebt, weglässt. Es wird nun wohl allgemein zugestanden werden, dass eben diese Charakteristiken nicht von Julius Africanus hinzugesetzt, sondern von dem Verfasser der Cohortatio weggelassen worden sind. Denn wem so wenig eigene Literaturkenntnis zu Gebote steht, dass er eine solche Zeugenliste einfach von einem andern abschreibt, der wird auch gar nicht die Mittel haben, diese abgeschriebene Zeugenliste durch erläuternde Zusätze näher zu charakterisiren. Wohl aber ist das umgekehrte Verfahren in solchem Falle sehr begreiflich. Jeder Zweifel an der Ursprünglichkeit des Africanus muss aber vollends dann schwinden, wenn wir auf das achten, was durch diese sechs, resp.

fünf Zeugen constatirt werden soll. Nach Africanus: dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre zu rechnen seien; nach der Cohortatio: dass Moses ein *σφόδρα ἀρχαῖος καὶ παλαιὸς τῶν Ἰουδαίων ἄρχων* sei. Es versteht sich nun von selbst, dass wenigstens einige der Genannten, namentlich die beiden Atthidenschreiber, auch nicht von ferne daran gedacht haben, den Moses zu erwähnen. Die Fassung der Cohortatio ist also weiter nichts als eine etwas leichtfertige Zusammenziehung zweier Daten, nämlich 1) jener Zeugnisse über die Zeit des Ogyges, und 2) der Annahme, dass Ogyges ein Zeitgenosse des Moses war, eine Annahme, die der Verfasser der Cohortatio (a. a. O.) ebenfalls mit Julius Africanus (Euseb. Pr. ev. X, 10, 9ff.) gemein hat. Das umgekehrte Verfahren: dass Julius Africanus die genannten Schriftsteller zu Zeugen für die Zahl 1020, die sich in der Cohortatio gar nicht findet, gemacht haben sollte, ist ganz undenkbar.

III.

Julius Africanus bei Euseb. Praep. evang. X, 10, 15—18 ed. Gaisf. und bei Syncell. I, 120. 281 ed. Dindorf.	Cohortatio ad Graec. c. 9 ed. Otto p. 40.
Καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γενέσθαι Μωσέα·	
Πολέμων μὲν ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν λέγων, ἐπὶ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου, οἳ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ οὐ πόρρω Ἀραβίας ᾤκησαν, αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως.	*Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται,*
Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησί, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα,	*καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμάσιδος Αἰγυπ-*

Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. Μέμνηται δὲ καὶ Ἡρόδοτος τῆς ἀποστασίας ταύτης καὶ Ἀμώσιος ἐν τῇ δευτέρᾳ· τρόπῳ δέ τινι καὶ Ἰουδαίων αὐτῶν, ἐν τοῖς περιτεμνομένοις αὐτοὺς καταριθμῶν, καὶ Ἀσσυρίους τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀποκαλῶν, τάχα δι' Ἀβραάμ. Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἀνέκαθεν ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.	*τίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωυσέα.* *Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.*

Die beiden Stellen über Apion und über Ptolemäus stimmen hier so sehr wörtlich überein, dass sie eben deshalb zur Entscheidung der Prioritätsfrage keinen sichern Anhaltspunkt bieten, wiewohl auch hier sich Spuren der Ursprünglichkeit des Africanus finden. Die Namensform des ägyptischen Königs bei Pseudo-Justin *Ἀμάσιδος* ist Corruption des richtigen *Ἀμώσιος*. Das genauer charakterisirende *ἀνέκαθεν* in der Stelle über Ptolemäus ist viel wahrscheinlicher von Justin weggelassen, als von Africanus hinzugefügt. Vollkommen evident ist aber wieder die Priorität des Africanus in dem, was beide über Polemon sagen. Africanus gewinnt seine Behauptung, dass Moses *κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους*, d. h. zur Zeit des Ogyges gelebt habe, aus Polemon nicht direct, sondern erst mittelst eines Schlusses. Er hatte früher bereits bemerkt, dass Ogyges ein Zeitgenosse des argivischen Königs Phoroneus war (b. Euseb. Pr. ev. X, 10, 7). Die Reihenfolge der argivischen Könige ist aber die: 1) Inachus, 2) Phoroneus, 3) Apis. Nun citirt Africanus eine Stelle aus Polemon, wornach zur Zeit des Apis ein Teil des ägyptischen Heeres Aegypten verlassen und in Palästina sich angesiedelt habe. „Damit sind“, so setzt Africanus erläuternd hinzu, „offenbar die Leute des Moses gemeint.“ Das *αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως* ist selbstverständlich erläuternder Zusatz des Africanus, durch welchen er zeigen will, inwiefern die Notiz

des Polemon wirklich das beweist, was sie beweisen soll, nämlich die Gleichzeitigkeit des Moses mit Apis. Viel einfacher verfährt der Verfasser der Cohortatio. Seine Behauptung ist ebenfalls die, dass nach dem Zeugnis der hellenischen Geschichtswerke Moses zur Zeit des Ogyges und Inachus gelebt habe: *ἐν τοῖς χρόνοις Ὠγύγου τε καὶ Ἰνάχου . . . Μωϋσέως μέμνηνται* [scil. *αἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορίαι*] *ὡς ἡγεμόνος τε καὶ ἄρχοντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους.* Aber er fährt dann unmittelbar fort: *Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται.* Während also Africanus noch deutlich erkennen lässt, dass er seine Behauptung erst durch Schlussfolgerung aus dem Texte des Polemon gewinnt, macht Pseudo-Justin den Polemon zu einem directen Zeugen für das Alter des Moses, ganz ähnlich, wie er dann unmittelbar darauf in der sub Nr. II bereits mitgeteilten Stelle auch noch fünf andere Schriftsteller, die nur von Ogyges sprechen, direct für Moses Zeugnis geben lässt. Ein stringenterer Beweis für die Ursprünglichkeit des von Africanus gebotenen Textes gegenüber dem der Cohortatio kann wohl nicht gewünscht werden.

Gegenüber den bisherigen Resultaten wäre nun, wenn man sich nicht zur Annahme einer directen Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus entschliessen wollte, nur noch die Auskunft möglich, dass beide aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben, an welche Africanus sich strenger angeschlossen hätte als die Cohortatio. Für wahrscheinlich wird man dies freilich von vornherein nicht halten, wenn man einerseits die grosse wörtliche Uebereinstimmung zwischen Africanus und der Cohortatio erwägt und andererseits damit die in der Sache wesentlich identischen, in der Form aber völlig abweichenden Abschnitte bei Tatian (Oratio ad Graec. c. 38—39) und Clemens Alexandrinus (Strom. I, 21, 101—102) vergleicht. Beide führen ebenfalls aus, dass Moses ein Zeitgenosse des ägyptischen Königs Amosis, dieser ein Zeitgenosse des Inachus, letzterer aber der Vorgänger des Phoroneus war, zu dessen Zeit erst Ogyges lebte. Es sind also ganz dieselben Sätze, denen wir auch bei Julius Africanus und in der Cohortatio wieder

begegnen. Aber die Form ist eine wesentlich andere. Die Berufung auf die sechs Zeugen für das Alter des Ogyges fehlt bei Tatian und Clemens ganz; ebenso fehlt die Berufung auf Polemon. Statt dessen werden die Zeugnisse des Apion und Ptolemäus ausführlicher und in einer ohne Zweifel ursprünglicheren Fassung gegeben. Nimmt man nun dazu noch dies, dass auch Tertullian, indem er ähnliche Gedanken durchführt (Apolog. c. 19), nur Bekanntschaft mit Tatian, nicht aber mit dem von Africanus und der Cohortatio gebotenen Texte verrät, und dass der Apologet Theophilus, der ebenfalls einen ausführlichen Beweis für das Alter des Moses giebt (ad Autol. III, 16—29), von all diesen Dingen gar nichts erwähnt, sondern ganz andere Wege zur Erreichung seines Zieles einschlägt, so wird man es überaus unwahrscheinlich finden, dass diejenige Textform, in welcher Africanus und die Cohortatio fast wörtlich übereinstimmen, sich schon in einer älteren Quelle gefunden haben sollte; man wird es vielmehr für nahezu sicher halten müssen, dass sie eben von Africanus herrührt [1]).

Es lässt sich aber auch abgesehen von diesen allgemeinen Erwägungen, wie mir scheint, noch zweierlei beweisen, nämlich 1) dass Julius Africanus die Stellen über Apion und Ptolemäus in Nr. III aus Clemens Alexandrinus geschöpft hat, und 2) dass die Stücke I und II dem Africanus selbst ursprünglich eigen sind.

Die Berufung auf Apion und Ptolemäus Mendesius lautet bei Clemens Alexandrinus (Strom. I, 21, 101) folgendermassen: *Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ*

[1]) Von Theophilus existirte ausser der Schrift ad Autolycum noch ein grösseres chronologisches Werk, das er selbst in jener Schrift citirt (ad Autol. II, 28. 30. 31; III, 19) und unter den Späteren Johannes Malalas vielfach benützt hat (Joannes Malalas ed. Dindorf, p. 29. 59. 85. 157. 195. 220. 228. 252. 428). Da dies aber dem chronologischen Teil der Schrift ad Autolycum zu Grunde liegt, so gilt von ihm gewiss dasselbe, wie von dieser: dass es nämlich die ganze Gedankenreihe, um die es sich für uns handelt, überhaupt nicht enthalten hat.



γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον. Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον, καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει „κατέσκαψε δὲ τὴν Ἀθυρίαν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος". ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὗτος ἱερεὺς μὲν ἦν, τὰς δὲ τῶν Αἰγυπτίων βασιλέων πράξεις ἐν τρισὶν ὅλαις ἐκθέμενος βίβλοις κατὰ Ἄμωσίν φησιν Αἰγύπτου βασιλέα Μωυσέως ἡγουμένου γεγονέναι Ἰουδαίοις τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν, ἐξ ὧν συνῶπται κατὰ Ἴναχον ἠκμακέναι τὸν Μωυσέα. — Im wesentlichen dasselbe findet sich auch bei Tatian (Oratio ad Gr. c. 38). Dass Clemens die Stelle aus Tatian entnommen hat, ist deshalb sicher, weil er ihn unmittelbar vorher und nachher ausdrücklich citirt. Vergleicht man aber damit den Wortlaut des Julius Africanus, so leuchtet von selbst ein — wie wir auch schon angedeutet haben —, dass der Text nicht nur bei Tatian, sondern auch noch bei Clemens Alexandrinus ursprünglicher ist als bei Africanus. Es genügt zu diesem Behuf, darauf hinzuweisen, dass Tatian und Clemens den Apion wörtlich citiren, während Africanus nur im allgemeinen den Sinn angiebt. Besondere Aufmerksamkeit verdient aber ferner noch die Erwähnung von Apions Schrift *κατὰ Ἰουδαίων* bei Clemens Alexandrinus. Tatian nennt dieselbe noch nicht. Er citirt nur das 4. Buch von Apions *Αἰγυπτιακά*, welchem die angeführten Worte entnommen sind. Da Clemens sonst ganz dem Tatian folgt, so ist klar, dass die Erwähnung von Apions Schrift *κατὰ Ἰουδαίων* in diesen Zusammenhang erst durch Clemens Alexandrinus hereingebracht worden ist. Dies ist um so bedeutungsvoller, als jene Schrift wahrscheinlich gar nicht existirt hat, vielmehr ihre Existenz von Clemens nur aus der bekannten Polemik des Josephus gegen Apion erschlossen worden ist [1]. Jedenfalls darf so viel als sicher be-

[1] Eine besondere Schrift Apions *κατὰ Ἰουδαίων* nimmt zwar auch C. Müller an (Fragm. hist. graec. III, 506 sqq.). Josephus citirt aber, wo er zuerst über die judenfeindlichen Aeusserungen des Apion berichtet, ausdrücklich das dritte Buch der Aegyptiaca (Jos. c. Apion. II, 2). Und an einer späteren Stelle sagt er, Apion habe seine

hauptet werden, dass Julius Africanus, der Apions Schrift κατὰ Ἰουδαίων ebenfalls in diesem Zusammenhange nennt, eben hiedurch seine Abhängigkeit von Clemens verrät. Und er hat sich dabei noch eine ziemlich leichtfertige Combination erlaubt. Während Clemens nur nebenbei bemerkt, dass derselbe Apion, der im 4. Buch seiner Aegyptiaca von der Zeit des Königs Amosis handle, ausserdem auch ein Buch κατὰ Ἰουδαίων geschrieben habe, so macht Africanus flugs daraus: ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησί κ. τ. λ. — Diejenige Textgestalt also, in der hier Africanus und die Cohortatio wörtlich zusammentreffen, ist sicher später als Clemens Alexandrinus.

Hinsichtlich der Stücke Nr. I und II lässt sich, wie mir scheint, geradezu beweisen, dass sie ursprüngliches Eigentum des Julius Africanus sind. Man kann dies freilich nur dann einsehen, wenn man sie im Zusammenhange liest und dabei die Stellung erwägt, die sie im Pragmatismus der ganzen Chronographie des Africanus einnehmen. Von dem grossen Fragmente, welchem sie angehören (Euseb. Praep. evang. X, 10, 1—23 ed. Gaisford), werden einzelne Stücke auch von Georgius Syncellus citirt, und durch diesen erfahren wir, dass sie dem dritten Buch der Chronik des Africanus entnommen sind (Syncell. ed. Dindorf I, 121. 280), und zwar, wie man aus einem andern Citat des Syncellus schliessen darf (ed. Dindorf I, 131: Ἀφρικανὸς ἐν ἀρχῇ τοῦ τρίτου λόγου), dem Anfang des drittes Buches. Letzteres wird vollkommen bestätigt durch den Inhalt des Fragmentes selbst. Man braucht nur den ersten Abschnitt (Euseb. Praep. evang. X, 10, 1—8) zu lesen, um sofort einzusehen, dass wir hier die Einleitung zum dritten Buche, ja überhaupt die Einleitung zu dem ganzen synchronistischen

κατηγορία nicht wie Apollonius Molon an verschiedenen Stellen seiner Schrift zerstreut vorgebracht, sondern sie auf einen Haufen zusammengestellt, ἀθρόαν — ἔταξεν (Jos. c. Apion. II, 14). Hiernach ist doch sehr wahrscheinlich, dass die Polemik des Apion gegen die Juden nur einen Excurs in seinen Aegyptiacis bildete, ähnlich wie auch Tacitus eine Digression über die Juden seinen Historien einverleibt hat (Hist. V, 2—10).

Teile der Chronik des Africanus vor uns haben. Offenbar enthielten die beiden ersten Bücher die Geschichte der einzelnen Reiche (entsprechend dem ersten Buche der Chronik des Eusebius), und die drei übrigen Bücher den eigentlichen Synchronismus (entsprechend dem zweiten Buche des Eusebius). In jener Einleitung nun sagt Africanus, dass eine sichere Basis für die griechische Chronologie erst vom Beginn der Olympiaden an gegeben sei (*μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι . . ., αἱ δὲ ἠκρίβωνται πολλοῖς*). Daher werde er die frühere Zeit nur kurz behandeln, und erst von der ersten Olympiade an die hebräischen und griechischen Geschichten einander genau gegenüberstellen, jene ausführlicher, diese kürzer referirend. Bei all' seinen Rechnungen werde er immer von zwei festen Punkten als gegeben ausgehen, nämlich 1) von der Annahme, dass das erste Jahr des Cyrus, in welchem die Hebräer aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrten, mit dem ersten Jahre der 55. Olympiade zusammenfalle, und 2) von der Annahme, dass die grosse Flut zur Zeit des Ogyges, mit welcher die attische Sagengeschichte beginne, 1020 Jahre vor der ersten Olympiade stattgefunden habe. Diese beiden Punkte sind es denn auch, auf die Africanus im folgenden immer wieder recurrirt, und mit Hülfe deren er die dazwischen liegenden Ereignisse berechnet.

Aus dieser Uebersicht erhellt zunächst schon dies, dass die Worte, welche unser Stück Nr. I bilden (*μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων κ. τ. λ.*), durch den ganzen Pragmatismus dieser Einleitung bedingt sind [1]). Man wird daher schwerlich geneigt sein, hier an eine Entlehnung aus einem andern Schriftsteller zu glauben. Mit voller Sicherheit aber lässt sich unser Stück Nr. II dem Africanus als ursprüngliches Eigentum vindiciren. Eben dieses Stück führt nämlich die sechs griechischen Geschichtsschreiber auf, welche bezeugen, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade wirklich, wie Africanus

1) Beachte besonders das *μέν* und *δέ* in dem Doppelsatz: *μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται — —, αἱ δὲ ἠκρίβωνται πολλοῖς*. — In der Cohortatio findet sich nur die erste Hälfte dieses Satzes.

behauptet, 1020 Jahre zu rechnen seien. Diese Zeugenreihe hat natürlich nur für denjenigen ein Interesse — und es kann daher auch ihre Zusammenstellung erst von demjenigen herrühren —, dem es darauf ankam, das Alter des Ogyges nach Massgabe der Olympiadenära zu berechnen. Letzteren Zweck hat aber unter den christlichen Chronologen vor Julius Africanus nachweisbar niemand verfolgt. Denn der Einzige, der möglicherweise bereits darauf ausgegangen ist, alles auf Olympiaden zu reduciren, nämlich Theophilus in seiner verlorengegangenen Chronik, hat, wie oben (S. 325, Anm. 1) schon erwähnt wurde, den Ogyges überhaupt nicht als Richtpunkt für die biblische Chronologie benützt. Umgekehrt aber schlagen diejenigen, welche das Alter des Moses nach seiner ungefähren Gleichzeitigkeit mit Ogyges bestimmen wollen, zur Berechnung der Zeit des Ogyges ganz andere Wege ein. Tatian nämlich und Clemens Alexandrinus, welche allerdings, wie Julius Africanus, hervorheben, dass Moses ein Zeitgenosse des Inachus war, unter Inachus' Nachfolger Phoroneus aber die grosse Flut des Ogyges stattgefunden habe, — sie wissen die Zeit des Inachus nur ganz ungefähr nach der Zahl der Generationen zu berechnen, welche von da bis zum trojanischen Kriege einander gefolgt sind. Beide heben hervor, dass von Inachus bis zum trojanischen Kriege 20 Generationen oder 400 Jahre verflossen seien (Tatian. c. 38—39. Clem. Al. Strom. I, 21, 102). Eine Berechnung nach der Olympiadenära kennen sie noch nicht. Auch Tertullian, der ebenfalls die Gleichung Moses = Inachus hat, bestimmt ihr Alter lediglich nach ihrem zeitlichen Verhältnis zu Danaus, Priamus und Homer (Apolog. c. 19). Auch er weiss noch nichts von einer Berechnung nach Massgabe der Olympiadenära. Diese ist erst durch Julius Africanus, der sonst hier auf Clemens fusst, in diesen ganzen Zusammenhang eingeführt worden. Eben darum aber gehört die Liste der sechs Schriftsteller, welche bezeugen, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre anzusetzen seien, zu dem ursprünglichsten Eigentume des Africanus [1]).

---

[1]) In diesem Resultate darf man sich auch nicht dadurch irre

Dass der Verfasser der Cohortatio gerade den von uns besprochenen Abschnitt des Africanus für seine apologetischen Zwecke benützt hat, ist sehr begreiflich. Die Chronik des Africanus war, nachdem sie einmal geschrieben war, ohne Frage das bequemste und nächstliegende Handbuch für jeden, der sich über den Synchronismus der biblischen und ausserbiblischen Geschichte orientiren wollte. Was lag also näher, als dass der Verfasser der Cohortatio, um für das Alter des Moses Beweise aus der ausserbiblischen Geschichte zu erlangen, gerade jenes chronologische Universal-Handbuch nachschlug? Und er musste dabei notwendig vor allem auf denjenigen Abschnitt geraten, in welchem die Gleichzeitigkeit des Moses mit den ältesten Männern der griechischen Sagengeschichte nachgewiesen wurde, d. h. auf das von uns unter Nr. III mitgeteilte Stück. Es ist daher auch ganz bezeichnend, dass in der Cohortatio unsere Nr. III der Nr. II vorangeht, während bei Africanus die Ordnung die umgekehrte ist. Nämlich bei Africanus gehört Nr. II der Ein-

machen lassen, dass Africanus als Zeugen für die Zahl 1020 auch „Einige der Unsrigen" anführt, welche diese Zahl „sogar noch genauer" geben „als alle Attiker" (*καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον — καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων*). Wer etwa daraus schliessen wollte, dass schon christliche Chronologen vor Africanus diese Zahl berechnet haben, wäre sehr im Irrtum. Denn die *οἱ καθ' ἡμᾶς* sind die biblischen Schriftsteller des Alten Testaments. Und Africanus will sagen, dass die Zahl 1020 für die Zeit von Ogyges (= Moses) bis zur ersten Olympiade aus den biblischen Schriftstellern sich sogar noch mit grösserer Sicherheit ergebe als aus den hellenischen, wie er dann im folgenden durch eine detaillirte Rechnung auch ausdrücklich nachweist (Eus. X, 10, 12—13). Auch die sechs hellenischen Zeugen werden nicht unmittelbar die Zahl 1020, sondern eben nur das Material zu ihrer Berechnung dargeboten haben. — Wenn Africanus die biblischen Schriftsteller zu Zeugen für das Alter des Ogyges macht, so beruht dies freilich auf einer ähnlichen Licenz, wie wenn die Cohortatio umgekehrt die fünf hellenischen Schriftsteller als Zeugen für Moses anführt. Aber die beiden Fälle sind doch wesentlich verschieden. Bei Africanus handelt es sich nur um die Berechnung des Zeitraums. Die Cohortatio dagegen schreibt den fünf hellenischen Zeugen direct und ausdrücklich eine Erwähnung des Moses zu (*Μωυσέως μέμνηνται*). Es bleibt also das doch in Kraft, was wir oben (S. 322) über die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus gesagt haben.

leitung an, welche erst den chronologischen Rahmen feststellt, Nr. III aber schon der eigentlichen Ausführung, und zwar demjenigen Teile, welcher die Gleichzeitigkeit des Moses mit Inachus etc. feststellt. Hieran hält sich der Verfasser der Cohortatio zunächst. Aber er bringt dann auch noch aus der Einleitung des Africanus die Namen derjenigen Schriftsteller nach, welche das hohe Alter eben dieser als gleichzeitig constatirten Männer bezeugen. So bewährt sich auch in diesem Verfahren seine Abhängigkeit von dem auch hierin ursprünglichen Africanus.

Wenn es sonach feststeht, dass die Chronik des Africanus dem Verfasser der Cohortatio vorgelegen hat, so verdient schliesslich auch noch ein Punkt wenigstens eine kurze Erwähnung, der an und für sich freilich für unsern Zweck nicht beweisend wäre. Es ist längst bemerkt worden, dass die Sage von der Entstehung der Septuaginta in der Gestalt, wie sie in der Cohortatio (c. 13) vorliegt, um einige Züge bereichert ist, welche bei dem echten Justin (Apolog. I, 31; Tryph. c. 71) noch fehlen [1]). Nach den von uns gewonnenen Resultaten ist es sehr wahrscheinlich, dass die Cohortatio auch hiefür aus Africanus geschöpft hat. Da nämlich die meisten Nachfolger des Africanus (Euseb. Chron. ed. Schoene II, 118 sq.; Chron. Paschale ed. Dindorf I, 326 sq.; Georg. Syncell. ed. Dindorf I, 516—518) die Septuagintageschichte ebenfalls haben, so ist es so gut wie sicher, dass sie auch bei Africanus gestanden hat. Nur lässt sich freilich aus den Berichten der Nachfolger der Wortlaut des Africanus nicht mehr reconstruiren. Und so kann dieser Punkt auch nicht zur Gewinnung einer neuen Stütze für unsere Ansicht von der Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus verwendet werden. Aber nach unsern obigen Ausführungen bedarf es hoffentlich einer solchen auch nicht mehr.

---

[1]) Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer I, 122 f.

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das Speculum morale.

Von
Dr. Gass.

II.

Für diesen zweiten Teil [1]) unserer Arbeit haben wir uns eine genauere Charakteristik des unechten Speculum morale vorbehalten, doch sind dazu einige kritische Vorbereitungen erforderlich.

Wie wichtig das ganze grossartige encyklopädische Werk für die gelehrte Bildung der nächstfolgenden Jahrhunderte geworden ist, ergiebt sich schon aus dem hohen Alter der Ausgaben, welche bis in die Anfänge der Typographie hinaufreichen. Die älteste seltene und mir unbekannt gebliebene Strassburger Ausgabe ist vielleicht schon 1469 begonnen, spätestens in den Jahren 1473 bis 1476 durch Johann Mentelin veranstaltet worden; so frühzeitig unternahm man also die Vervielfältigung eines Unterrichtsmittels, welches der ganzen Literatur Dienste leisten sollte, und welches gegenwärtig wohl mehr als zwanzig gewöhnliche Octavbände für sich in Anpruch nehmen würde. Eine zweite Nürnberger Ausgabe fällt in die Jahre 1483 bis 1486, eine dritte Baseler, durch Johann von Amerbach nach 1480 unternommen, ist unvollständig geblieben. Daran schliessen sich zwei venetianische Ausgaben, ebenfalls Incunabeln, von 1484 und von 1493 und 1494; die zweite befindet sich auf der hiesigen

[1]) S. den ersten Artikel oben Bd. I, S. 365—396.

Bibliothek und ist von Schlosser benutzt worden, Schönheit des Drucks und Stärke des Papiers geben ihr ein ehrwürdiges Aussehen. Lesbarer ist freilich die dritte, Venetiis 1591 apud Dominicum Nicolinum, dieselbe, deren ich mich im folgenden meist bedient habe, nachdem sie mir durch gefällige Vermittelung des Herrn Oberbibliothekar Dr. Zangemeister zugänglich geworden. Im Laufe von zwanzig Jahren folgten einander also sechs Editionen, fast alle in sechs bis zehn Folianten das Ganze umfassend, — ein Aufwand, der damals wohl nur in seltenen Stellen nicht gescheut wurde. Späterhin ist das Opus majus nur noch einmal: Opera et studio Theologorum Benedictinorum Collegii Vedastini in alma Academia Duacensi, Duaci ex officina Typogr. B. Belleri 1624, in vier Folianten, doch ohne kritische Sorgfalt abgedruckt worden [1]). Auch die Zahl der Handschriften ist beträchtlich, und mit ihrer Hülfe allein kann der Text der Citate sichergestellt werden.

Darin stimmen alle Ausgaben überein, dass sie vier Teile des Ganzen unterscheiden und das Speculum morale als dritten Teil enthalten; der Schriftsteller selber nennt dieses in dem vorangestellten Prolog, erkennt es also augenscheinlich als integrirenden Bestandteil des Gesammtwerks an, wofür es denn auch noch manche Neuere gehalten haben [2]). Indessen bemerkte doch schon Bellarmin, dass zahlreiche Stellen des ersten Buches des „Sittenspiegels" fast wörtlich mit der „Summa" des Thomas von Aquino, nämlich mit der prima secundae und secunda secundae übereinstimmen, und wagte nur nicht, sei es den einen oder den andern eines so augenfälligen Plagiats zu beschuldigen. Den echten Vincenz zum Ausschreiber des Thomas zu machen, war freilich unmöglich, da er weit früher gestorben ist, ehe Thomas seine Summa schrieb. Bei näherer Einsicht müsste man beinahe blind sein, um dem

---

[1]) Genauere Beschreibungen dieser Ausgaben liefert nach dem Vorgange von Ebert, Pantzer und Schöpflin besonders A. Vogel in dem mehrfach citirten Programm (Freib. 1843), § 1—8.

[2]) Kreuser in seiner Kunstgeschichte citirt vielfach den Vincenz, ohne mit einem Worte der Unechtheit des dritten Stücks zu gedenken.

Verfasser der drei anderen Spiegelbilder auch dieses vierte beilegen zu können, — so gross ist schon der formelle Abstand. Vincenz schreibt nicht allein weit bündiger und fasslicher, sondern er ist noch völlig unabhängig von der höchst eintönigen und schwerfälligen Erklärungs- und Beweismethode, welche namentlich das erste Buch des Sittenspiegels beherrscht; auch werden spätere Ereignisse erwähnt, wie die Bulle Martins IV. von 1282, der Ausgang der Kreuzzüge und die Eroberung von Ptolemais im Jahre 1291, andere Data führen bis in den Anfang des folgenden Jahrhunderts. Es blieb daher nichts übrig, als die Autorität der Ausgaben und des Prologs, wie er jetzt im Drucke vorliegt, umzustossen; nach früheren Untersuchungen französischer Gelehrten ist der wahre Sachverhalt durch Eckart und die Histoire littéraire de la France ans Licht gestellt worden [1]). Das Speculum morale ist ein späterer, erst um 1310 abgefasster oder vielmehr compilirter Nachtrag, wahrscheinlich von der Hand eines Franciscaners, welcher durch Zusammenstellung mehrerer Schriftstücke einen Conspectus der Sittenlehre anfertigte, der dann geeignet erschien, als dritte Abteilung dem Gesammtwerk einverleibt zu werden. Zu diesem Zweck wurde der Prolog an der betreffenden Stelle gefälscht, ein opus quadripartitum trat an die Stelle des tripartitum, denn es hat sich ergeben, dass die älteren Handschriften in der Vorrede nur ein Speculum naturale, historiale, doctrinale, aber kein morale nennen. Die Leser liessen sich eine so gewaltige Einschiebung gefallen, und was die jüngeren Abschriften einstimmig bezeugten, konnte dann bei dem gänzlichen Mangel an kritischer Beobachtung mechanisch aus einer Ausgabe in die andere übergehen; nur soviel war damit erreicht, dass neben der encyklopädischen Lehrform des echten Vincenz nunmehr auch die streng kirchliche und scholastisch argumentirende eine Aufnahme innerhalb des Ganzen gefunden hatte.

Die Quellen, welche der uns unbekannte Compilator teils

---

[1]) Jac. Echard, St. Thomae summa suo auctori vindicata, in Scriptores Ord. praedic. recensiti etc. Par. 1719. Histoire litt. de la Fr. XVIII, p. 474 sqq.

wörtlich benutzte, teils in grossen Schriftstücken zusammenarbeitete, werden von Vogel und von Liliencron übereinstimmend angegeben [1]). Zunächst sind es die beiden Abteilungen des zweiten Teils der Summa des Thomas, welche hauptsächlich dem ersten Buche des Speculum zum Grunde liegen; aus Thomas sind die Definitionen und letzten Urteile entlehnt, während die Methode nur in abgekürzter und verschlechterter Gestalt beibehalten ist. Dazu kommen aber noch vier andere Schriften: 1) Tractatus de consideratione novissimorum eines unbekannten Verfassers, gegen 1300 geschrieben und als Sermones de quatuor novissimis auch anderweitig gedruckt, Quelle für den eschatologischen Abschnitt; 2) Stephanus de Borbone oder de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti, übrigens ungedruckt, hier an geeigneter Stelle aufgenommen; 3) Petri de Tarentasia (Papst Innocenz V., † 1276) Commentarius in quatuor libros sententiarum; 4) Richardi de Mediavilla (Middleton) Quaestiones, Schrift eines um 1300 gestorbenen Minoriten.

Nur etwas bleibt unter diesen Umständen noch zweifelhaft, ob es nicht wenigstens im Plane des Vincenz gelegen, ein viertes Speculum als Anleitung zur Erkenntnis der sittlichen Angelegenheiten selbst auszuarbeiten. Schlosser hat dies einfach angenommen, indem er nur bedauert, dass der Tod den ehrwürdigen Mönch verhindert habe, diesen moralischen Teil selbst zu vollenden, dessen Gegenstand ihm als einem durchaus sittlich gegründeten und durch reiche Erfahrungen entwickelten Charakter besonders nahe gelegen haben müsse. Auch Liliencron hat sich für diese Auffassung erklärt, die von der Histoire litt. und von Vogel bestritten wird [2]). Bestimmtere Gründe zu deren Gunsten scheinen

---

[1]) S. von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876. Diese mir erst vor kurzem bekannt gewordene „Festrede" ist teilweise auch unserem Vincenz gewidmet und gewährt z. B. einen weit schöneren Einblick in das Speculum naturale als Schlossers Buch. Ueber die Quellen des Speculum morale, vgl. S. 43 und Vogel, S. 21.

[2]) Hist. litt., p. 475. Vogel a. a. O., § 9. 10. Schlosser a. a. O., S. 197.

allerdings nicht vorzuliegen. Bedenken wir, dass in dem ursprünglichen Text des Prologs einfach und ohne Nebenbemerkung gesagt wird: Opus universum in tres partes — in tria volumina — distinxi, dass Vincenz der Moral bereits zwei Bücher des Lehrspiegels, die wir kennen, gewidmet, dass er ferner den Geschichtsspiegel ganz nach sittlichen Gesichtspunkten entworfen und ausserdem die religiöse Weltanschauung dem Naturspiegel einverleibt hatte: so sind wir nicht berechtigt, ihm eine noch weiter reichende Intention beizulegen; der Schriftsteller durfte glauben, schon mit jenen drei Abteilungen über Natur, Geschichte und Lehrwissenschaft das Universum menschlichen Wissens umfasst zu haben. Dagegen nach Vollendung des Werks traten leicht noch andere Erwägungen in Kraft. Das Detail der Ethik, die Menge der überlieferten Vorschriften und asketischen Anleitungen, kurz die ganze kirchlich und dogmatisch normirte Lebenslehre fehlte dem Opus majus. Hatte nun ein späterer scholastisch geschulter Mönch aus Thomas und andern Schriften ein solches Lehrbuch componirt oder, wie sich Schlosser ausdrückt, zusammengestoppelt: so konnten andere füglich den Einfall haben, demselben in der Encyklopädie des Vincenz eine Stelle zu geben, wodurch zugleich für dessen Anerkennung und Gebrauch gesorgt war. Der Schreiber braucht in diesem Falle nicht auch der Betrüger gewesen zu sein.

Für unseren Zweck ist an diesem mutmasslichen Hergang wenig gelegen. Wer das Speculum morale durchblättert, wird durch die Menge der eingestreuten, obwohl höchst nachlässig behandelten Citate noch an den alten Polyhistor Vincenz erinnert werden. Ausser Aristoteles, der jetzt schlechtweg Philosophus heist, finden Plato, die Stoiker und Epicurus als philosophische Zeugen Erwähnung, als klassische Schriftsteller Homer, Ovid, Plinius, Gellius, Cicero, Seneca; und weit grösser ist die Zahl der kirchlichen Gewährsmänner, eines Augustin, Hieronymus, Orosius, Gennadius, Isidor, Alcuin, Anselm, Hugo und Richard vom heiligen Victor und vieler anderen. Was aber unseren Sammler von dem streng lehrenden Thomas unterscheidet, ist die Einmischung historischer oder für historisch geltender und moralisch brauchbarer Exem-

plificationen. Von der Bibel abgesehen wird die ganze Kaiser- und Königsgeschichte von Alexander dem Grossen bis zu Karl dem Grossen und Ludwig dem Heiligen citirt, nicht minder die Mönchsorden und Heiligenlegenden, Frankreich und Lothringen liefern die meisten Beispiele. Die Erwähnung der Kreuzzüge und der Albigenser, der Cluniacenser und Cistercienser, der beiden Bettelorden, die jedoch nirgends in Gegensatz zu einander gestellt werden, sodann einzelner Persönlichkeiten wie Bischof Fulco von Toulouse, Remigius von Rheims, Guillerin aus Novum castrum in der Diöcese Lausanne, Maria von Ognies († 1213), deren Leben Jacob de Vitry beschrieben, — dies und ähnliches lässt mit Gewissheit schliessen, wo der Concipient lebte. Daneben tauchen ferne Nebelgestalten auf, — ein Ritter Tundal in Hibernien [1]), ein Dandamus, der Schüler der Bragmanen und Gymnosophisten, dazu Naturscenen aus der Historia transmarina [2]). Die beste Parallele liefert hier Jacobus de Voragine, der Dominicaner mit seiner oft gedruckten Legenda aurea. Und selbst Tierfabeln müssen zur Erläuterung dienen; zwei dergleichen werden einem Guiard, Kanzler von Paris und nachherigem Bischof von Tournay, in den Mund gelegt und kommen darauf hinaus, dass der veridicus, eben weil er die Wahrheit sagt, übel davon zu kommen pflegt [3]). Dadurch erhält das Ganze das Ansehen einer illustrirten Moral, und denken wir nun diesen Erzählungs- und Sagenstoff in den Rahmen von schulmässig formulirten Sätzen und Folgerungen eingeschüttet: so ist es, als ob Logik, Geschichte, Phantasie, Träumerei und Gefühl wie im wilden Tumulte lägen, und nur dieses Zeitalter war einer solchen Mischung des Ungleichartigen fähig.

---

[1]) De visione Tundali, Spec. mor. II, 3, 3.

[2]) Vgl. Spec. mor. lib. I, p. 1, dist. 26, p. 3, dist. 4; lib. III, p. 2, dist. 7. 20, p. 3, dist. 2. — „Quod cum nautae vident ardeam ad modum aquilae ab imo ad alta ascendere, signum est statim nasciturae tempestatis gravissimae.“ Vielleicht ist mit dieser Historia transmarina die Historia orientalis des Jacobus de Vitriaco gemeint, doch kann ich dies nicht controliren, da mir von diesem Werk nur das dritte Buch, bei Gretser, Opp. III, zur Hand ist.

[3]) Spec. mor. III, 3, dist. 12.

Für das Sprachcolorit ist bemerkenswert, dass hier und da lateinisch-gallische oder altfranzösische Ausdrücke eingestreut werden, wie guerra für bellum, grilo, muscio (asinus), modernus, palfredus, worin sich gleichfalls die Heimat verrät. Tyrelire wird eine Schachtel genannt oder ein Kinderspielzeug, so eingerichtet, dass es zerbrochen werden muss, um seinen Inhalt von sich zu geben [1]. Einmal begegnen wir einem französischen Sprüchwort: Qu'apprend poulain en dentéure, tant comme il vit si li dure [2].

Nach diesen Bemerkungen kann der Leser von diesem Product nur die ungünstigste Meinung haben. Für sich betrachtet ist es allerdings nur ein Machwerk von geringem Wert und wird daher in der Histoire littéraire als compilation misérable bezeichnet. Und dennoch möge ihm die folgende Darstellung gewidmet werden [3], zunächst weil es vollständiger ist als andere gleichartige und gleichzeitige Arbeiten; denn was auf dem Gebiet der Sittenlehre bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts geleistet worden, wird, wie auch Vogel anerkennt, sich sonst nirgends in solchem Umfange gesammelt finden. Um seines Gegenstandes willen legt sogar Liliencron diesem Teil der kirchlichen Universalwissenschaft die grösste Wichtigkeit bei. Dazu kommt aber noch die Eigentümlichkeit der Einteilung. Das Speculum morale zerfällt in drei Bücher; das erste umfasst die Tugend-, das dritte die Sündenlehre, und als zweites Buch tritt ein Abschnitt von den letzten Dingen dazwischen [4]. Für uns erscheint diese Einteilung völlig fremdartig und verkehrt, es wird sich aber ergeben, dass sie dem Ganzen ein Gepräge giebt, bei dessen

---

1) Speculum morale III, 10, 15: „Quod non emittit quod continet, nisi prius frangatur."

2) Lib. III, 3, dist. 7. Das Sprüchlein ist auch anderweitig nachweisbar in der Form: „Qu'apprend poulain en dentéure, Tenir le veult tant com il dure" (Was das Hühnchen in der Kindheit lernt, will es festhalten, so lange es lebt).

3) Eine kurze Uebersicht des Inhalts hat schon von Liliencron gegeben, a. a. O., S. 22 ff.

4) S. Liliencron, S. 22 ff.

Betrachtung zu verweilen der Historiker der Ethik volle Ursache hat.

Man erwarte im folgenden nicht etwa einen Auszug aus dem Sammelwerk, der in kurzem ohnehin unmöglich sein würde; unsere Aufgabe ist vielmehr die der Beleuchtung und Beurteilung sowie der Anknüpfung an die schon früher vorhandenen Dogmen der Moral. Es wird genügen, mit Benutzung der besonders charakteristischen Einzelheiten dem Gange des Systems zu folgen; und wenn wir dabei auf die von dem Sammler ausgebeuteten Stellen des Thomas mehrfach verweisen werden: so kann doch im übrigen nichts daran gelegen sein, genau zu wissen, wie sich derselbe zu seinen Quellen verhält, und wie viel von den eingestreuten geschichtlichen oder legendenhaften Notizen auf seine eigene Rechnung kommt [1]).

1.

Das Verhältnis der Psychologie zur Ethik hat einer wissenschaftlichen Behandlung der letzteren von jeher grosse Schwierigkeiten bereitet. Durch alle gelehrte Literatur der Ethik lässt sich der Unterschied einer mehr beschreibenden oder behauptenden Methode verfolgen. Das Sittliche ist gegeben, es soll als ein Wahres und Notwendiges anerkannt werden; zu diesem Zweck wird entweder auf ein Inneres verwiesen, auf Zeugnisse des Bewusstseins oder des Gewissens, welchen eine objective Norm entspricht, und die daher unter allem Wechsel der Selentätigkeit sich gleichbleiben und gebieterisch geltend machen, oder es werden gewisse Verhältnisse des physischen und psychischen Organismus nachgewiesen, unter welchen der Mensch eine bestimmte Richtung des Wollens und Handelns einschlägt, die dann, weil sie sich

[1]) Von allgemeineren Werken erwähnen wir zur Vergleichung: Neander, Vorlesungen über die Geschichte der Ethik, herausgegeben von Erdmann, S. 290ff. Desselben Wissenschaftliche Abhandlungen, herausgegeben von Jacobi, S. 42ff. Werner, Thomas von Aquino, Bd. II, S. 467; der letztere liefert jedoch nur ein Referat über die Lehre des Thomas, indem er so gut wie alles Kritische dem Leser überlässt.

vom Naturtriebe wie von der leeren Willkür abscheidet, den Namen einer höberen und sittlichen für sich beansprucht. Das eine Verfahren hält sich an die subjective Erscheinungsform, das andere fordert die Selbständigkeit des Princips, jenes geht von der Peripherie, dieses vom Centrum aus. Als Anfänger der descriptiven Moral darf Aristoteles gelten; indem er jede Tugend in die Mitte zwischen entgegengesetzte Fehler stellt, giebt er dem Sittlichen den allgemeinen Charakter eines Masshaltens, welches im einzelnen verdeutlicht werden muss, um an gleichartigen Merkmalen erkannt zu werden. Dagegen waren die Stoiker imperative Moralisten, von den Proportionen des Selenlebens wollte ihr hartes Princip nicht abhängig sein; pflichtgemäss handelt der Mensch nach ihrer Lehre nur, indem er das Weltgesetz als die Grundbestimmung seines eigenen Vernunftwesens anerkennt, um ihr dann in der Reihenfolge seiner Tätigkeiten unerschütterlich treu zu bleiben. Aehnliche Unterschiede wiederholen sich in der neueren Zeit. Den Empirikern hat es stets nahe gelegen, die Symptome zu sammeln, deren Wiederkehr das Vorurteil einer Bewegung nach der Art des Sittlichen zu erwecken und damit auch dieses als ein Eigentümliches festzustellen geeignet sind; die Aesthetiker verfeinerten und veredelten dann das Bild einer sittlichen Wohlgestalt. Man denke unter anderen an Hume, welcher fast lediglich innerhalb der Grenzen einer descriptiven Entwicklung stehen bleibt, denn er verzichtet auf jeden Beweis für die Realität des Guten, als welcher sich aus der höheren Ordnung gewisser Triebe und aus der Ebenmässigkeit ihres Wirkens ergiebt. Recht im Gegenteil kann die Kant'sche Moral nur mit Schwierigkeit an den Massstab des Verhältnismässigen herangezogen werden, sie verleugnet ihn vielmehr und beginnt mit einem Machtspruch, der durch sich selber Gehorsam fordert, statt sich einer subjectiven Proportion zu unterwerfen.

Von der biblischen Sittenlehre muss gesagt werden, dass sie den ganzen Menschen vor Augen hat und daher nach beiden Seiten bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte darbietet. Was sie aber voranstellt, ist immer nur derselbe einfache Aufruf, immer nur dieselbe unmittelbar gültige Forderung des

Gerechten und Gottgewollten. An einer Entscheidung ist alles gelegen; denke nicht daran, was übrigens zur Vollständigkeit deiner selbst gehören mag, verkürze und verwunde dich lieber, dann bist du gerettet. In der richtigen Verhältnismässigkeit der Kräfte kann das Heil nicht enthalten sein, folglich wird es sich auch theoretisch noch nicht aus der Abmessung eines Zuviel oder Zuwenig erklären lassen. Freilich aber ist damit nur die Aufrichtung des wahrhaft Guten, nicht das Ziel der persönlichen Entwicklung für dasselbe ausgesprochen, und es bleibt die Aussicht stehen, dass die Symmetrie der sittlichen Bewegung, die anfänglich aufgegeben werden musste, schliesslich doch wieder erreichbar und erstrebenswert erscheint. Der erste Bruch schliesst die Aufgabe einer nachherigen harmonischen Ausbildung nicht aus, und darum wird auch niemand folgern, dass die beschreibende Methode, nachdem sie an der einen Stelle untauglich befunden worden, überhaupt jedes christliche und wissenschaftliche Recht verloren habe.

Der erste Artikel dieser Abhandlung hat gezeigt, dass die ältere kirchliche Ethik sich ziemlich früh mit einer Reihe von psychologischen und anthropologischen Begriffen in Verbindung gesetzt hatte. Sie wuchs dadurch in die Breite, die Aufmerksamkeit richtete sich auf zweierlei, den Boden kennen zu lernen, wo das Sittliche erwächst, aber auch die göttliche Autorität rechtzeitig herbeizuziehen, die ihm allein volle Stärke und Wahrheit verleiht. Die Scholastik mit sehr erweiterter Kenntnis des Materials wie der Denkformen setzt den eingeschlagenen Weg fort; denn sie erst recht hat das doppelte Bestreben, beides zu verknüpfen, was der Mensch mitbringt und selbst in seiner sündhaften Beschaffenheit als höchste Lebensbestimmung noch verrät, und was er für den Zweck der Wiederherstellung von obenher empfangen muss. Und für die erstere Richtung und die in ihr nötigen Unterscheidungen und Vergleichungen war inzwischen der selenkundige „Philosoph" der beste Lehrmeister geworden. Schon in den Propyläen offenbart sich das Gefüge des Tempels, schon im Eingange bemerken wir eine Composition, deren ungleiche Bestandteile sich dann über den ganzen Körper des vielgliedrigen Systems erstrecken.

Gegenstand der Ethik ist das menschliche Handeln (opus, operatio) und dessen Notwendigkeit. Die vernünftige Natur hat ihr Wesen darin, dass sie einem Ziele zustrebt, sie handelt zweckvoll, indem sie ein Höchstes zu erreichen sucht; der Mensch als die denkende und willensfähige Creatur ist auf die Gewinnung oder Wiedergewinnung seines eigenen Grundes und Urbildes hingewiesen. Nicht Ehre noch Ruhm noch Reichtum und Lust vermögen ihn zu beglücken; seine Seligkeit muss zugleich Vollkommenheit sein, und nur auf dem Wege der Vernunft und demnächst der Willenstätigkeit kann sie ihm zuteil werden. — Von diesen Sätzen ausgehend, findet Thomas von Aquino die menschliche Seligkeit in der Anschauung des göttlichen Wesens und untersucht dann weiter den Anteil des Intellects, des Willens und des Genusses, durch welchen sie empfangen wird; er fragt, wie weit sie natürlich erreichbar ist, und welchen höheren und vollendenden Grad sie einer übernatürlichen Mitteilung verdanken muss. Unter dem Namen des Willens werden hierauf die Kategorien des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Richtigen und Unrichtigen, Guten und Schlechten, des Beweggrundes, Vorhabens und Erfolges vorgeführt; aber so ernstlich auch Thomas über die ethischen Qualitäten reflectirt: so bleibt er doch durchaus bei dem Aristotelischen Grundgedanken stehen, dass das Sittliche aus der Vernunftbestimmung als solcher herstammt und von ihr abhängig bleibt. Die Vernunft ist das Gebietende, denn stets ist sie auf das Gute, soweit es nämlich erkannt wird, hingerichtet; von ihr empfängt der Wille die Intention, während er bei der Ausführung des Gewollten sich der eigenen Kraft überlassen sieht. Gott aber ist in allem Tun der erste Bewegende [1]).

An dieser Stelle setzt unser Speculum morale mit seiner weit ausgesponnenen Gedankenreihe ein. In allen deinen Werken denke an das Ende! Schwierigkeit im Guthandeln, Unklugheit in der Voraussicht der Zukunft, Neigung zur Sünde sind die Uebel, welche die Menschheit aus der Erbschaft ihres Anfängers sich zugezogen hat, und um sie zu

---

[1]) Werner, Der heilige Thomas von Aquino, Bd. II, S. 471ff.

überwinden, gilt es rasch beginnen, treulich und aus Liebe arbeiten, männlich fortfahren und mit Demut endigen [1]). Was die Handlung sei nach ihrer Entstehung, Art und Richtung, nach Ziel und Erfolg, muss aus innerlichen und äusserlichen (intrinseca et extrinseca) — wir würden sagen: aus subjectiven und objectiven — Principien untersucht werden, die einen machen die andern nicht entbehrlich. Aus Vernunft, Willen und Affect besteht der Mensch, und jeder dieser Factoren kommt in Rechnung; oder sollten etwa die Affectionen in der Entwicklung der sittlichen Handlungsweise keine Stelle verdienen? So urteilten einst die Stoiker, indem sie Unterdrückung alles Leidentlichen und Begehrlichen forderten, welchem sich die Epikuräer wieder bedachtlos hingaben, und nur die Peripatetiker trafen die richtige Auskunft [2]). Sie gewährten auch diesen teils sinnlichen teils intellectuellen Regungen einigen Spielraum; fehlen dürfen sie nicht, aber sie sollen auch nicht ausschweifen; das wahre Ziel alles Strebens giebt ihnen erst das rechte Mass, und in der Leitung und gegenseitigen Ausgleichung des Leidentlichen ist zugleich der sittliche Gang der Tätigkeit enthalten. Mit dem Leben der Affectionen kommt gleichzeitig auch das sittliche Werden zur Darstellung. Alle Affectionen oder, wie sie hier nach Thomas genannt werden, Passionen zerfallen in eine doppelte Reihe, sie sind erstens begehrlicher Art (concupiscibile, ἐπιθυμητικόν) und drücken dann Zuwendung oder Abwendung aus, wie Liebe, Sehnsucht, Ergötzen, Freude, sammt ihrem Gegenteil, wie Hass, Flucht, Schmerz, Traurigkeit. Oder zweitens haben sie den gemeinsamen Charakter der Erregung (irascibile, ὀρεκτικόν) als Hoffnung und Verzagtheit (desperatio), als Furcht, Verwegenheit, Zorn und Eifer. Die ersteren werden durch Gegen-

1) Spec. mor. lib. I, p. 1, dist. 1. 2: „Debemus inchoare celeriter sine dilatione, laborare fideliter ex dilectione, continuare viriliter sine defectione, consummare humiliter sine elatione. — Brevissimum est omne tempus quo vivimus."

2) Spec. mor. I, p. 1, dist. 7: „Nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas, Peripatetici vero, passiones moderatas esse bonas." Conf. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 22. Werner a. a. O., S. 482 ff.

wärtiges, die anderen durch Bevorstehendes und Künftiges hervorgerufen; daher gehen auch jene notwendig voran, eine Neigung muss vorhanden sein, ehe ein Hoffen und Sorgen, ein Zürnen und Eifern eintritt [1]). Aber das ist nicht der einzige Unterschied.

Die Passionen der Begehrung stellen ein einfaches Verhältnis zu ihrem Gegenstande dar, stets beziehen sie sich auf ein gegenständliches, welches entweder gesucht oder gemieden wird; folglich entsteht hier keine andere Alternative als die der Anziehung oder Abstossung, der Vor- und Rückbewegung. Eigentlich wird nur das Gute geliebt, das Schlechte nur unter dem Gesichtspunkte des Guten [2]); daher ist es auch das Gute, welches mit seiner unmittelbaren Attractionskraft dem Menschen zuerst nahetritt. Schon damit ist die höhere Ordnung dieser Regungen dargetan, welche gradlinigt auf den Weg zu dem einen und letzten hindeuten. Ganz anders die Passionen der Erregung; mit ihnen verbindet sich stets die Vorstellung einer Hemmung und Schwierigkeit, welche der Erreichung des Gewünschten im Wege steht, daher scheiden sie sich in Furcht und Hoffnung. Man bedenke ferner, dass diese beiderlei Affectionen nicht einfach nebeneinander hergehen, sondern sich gegenseitig beschränken und kreuzen; was als Verlangen und Neigung begonnen hat, wird durch hinzutretende Furcht gestört, abgelenkt oder erschüttert. Die Affecte der Erregung sind jeder Unruhe und Schwankung ausgesetzt, sie können nur in den Passionen der ersten Ordnung ihr Regulativ finden, weil diese von vornherein eine Richtung auf das Gute mitbringen [3]). Der Mensch der Erregung soll sich gleichsam nach dem des Begehrens umsehen, weil dieser ihn zu leiten und an die Zweckbeziehung für das Gute heranzuziehen

---

1) Spec. mor. I, p. 1, dist. 5. 6.

2) Lib. I, p. 1, dist. 10: „Non amatur certe nisi bonum, — malum autem non amatur nisi sub ratione boni. — Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum, unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale et proportionatum, unde relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris."

3) I, dist. 6: „Et ideo passiones irascibiles omnes terminantur ad passiones concupiscibiles."

vermag. Dass auf diesem Wege Gefahren, innere Conflicte und Ausschreitungen möglich sind, wenn einzelne Affectionen für sich regieren wollen, statt in anderen Mass und Gestalt zu suchen, und dass ebenso das innere Gleichgewicht der höchsten, von der Vernunft vorzuhaltenden Zweckbestimmung förderlich ist, leuchtet ein. — Wir werden aber auch mit den individuellen Eigenschaften der Passionen bekannt gemacht, die Hand des Scholastikers untersucht sie mit mikroskopischer Genauigkeit, freilich nur in beschreibender und aufzählender Weise. Seiner Aufgabe gemäss muss er die Liebe (amor) an die Spitze stellen, ohne zu fragen, ob sie auch als ein Intellectuelles gedacht zu den Passionen gehöre; ihre Empfänglichkeit soll sie dazu machen. Ihre Gründerin ist das Gute, und wie sie aus ihm stammt: so bleibt sie ihm auch zugesellt, hat ihr Object in Gott und in der Creatur und bezeugt ihren Ursprung durch verbreitende Wirksamkeit. Alle Einigungen, Verbindungen und Freundschaften sind ihr Werk, und ihr Recht reicht so weit, als sie sich nicht dem Irdischen und Weltlichen als solchem anheftet. Entzweiung und Dissonanz als die Kriterien des Schlechten müssen daher notwendig auf die Seite des Hasses fallen; aber soviel dieser auch anstiften mag, die Liebe ist doch von vornherein stärker als er [1]). Und ihr scheint auch die Freude ebenbürtig zu sein; denn Wohlgefallen oder Ergötzung (delectatio) haben wir mit den Tieren gemein, sie hat ein weites Gebiet und gestattet Abstufungen von der niedrigsten bis zur höchsten spirituellen Lust; die Freude (gaudium) allein ist menschlich, weil wir uns nur dessen freuen, was uns von der Vernunft als begehrenswert vorgehalten wird. Entfernter hängen Sehnsucht (desiderium) und Abscheu (abominatio) mit der Liebe zusammen, ihre Steigerung macht sie gefährlich. Die irascibeln Regungen, spes und desperatio, timor und audacia, ira und zelus entwickeln sich unter lauter Schwan-

[1]) I, 9—12: „Impossibile est, effectum sua causa esse fortiorem, omne enim odium procedit ex aliquo amore, — unde impossibile est, quod odium fortius sit amore simpliciter." — Thom. Aquin. Summ. II, 1, qu. 31.

kungen, aber bei der Menge ihrer möglichen Arten, Beweggründe, Gegenstände und Früchte muss auch ihnen eine günstige Wirkung unter Bedingungen abgewonnen werden. Furcht hat mehr Gefahren als Hoffnung, der Hass ist schlimmer als der Zorn, dieser aber heftiger und naturartiger als jener, denn er kann jede Wallung des Gemüts und Verdunkelung des Denkens bis zur Verstockung und zum Schweigen hervorbringen [1]). Am wenigsten kann der Traurigkeit etwas Günstiges nachgerühmt werden, doch soll an allen Stellen noch die Möglichkeit des Ablenkens, der Busse und der Heilung übrig bleiben.

Man denke sich nun diese Beobachtungen, die wir nur beispielsweise hervorheben, weiter vervollständigt: so ergiebt sich ein Einblick in das Leben der Affecte sammt allen seinen Wandlungen und Misverhältnissen. Damit beabsichtigt der Schriftsteller eine Art von psychologischer Moral herzustellen, was ihm aber schärfer angesehen nur unter starken Unklarheiten und Vorgriffen gelingt. Der benutzte Apparat von Selenkräften ist reich genug: zwei Reihen von Passionen und in der Mitte die Vernunft, mit welcher sie unmittelbar communiciren. Ob sie alle den Namen Passionen verdienen, bleibe dahingestellt; es ist höchst sinnreich, dass sie von der Liebe als der ältesten und edelsten unter ihnen angeführt werden. Allein diese Anschauung lässt den Willen hinter der Intelligenz völlig zurücktreten, das handelnde Ich kommt nicht zu seinem Recht und muss durch Harmonie und Disharmonie der Affecte über sich verfügen lassen. Unter diesen Umständen kann auch das Wesen des Sittlichen nicht klar werden. In der Erläuterung des Einzelnen werden Tugend, Sünde, Schuld und Gewissen und Busse herbeigezogen, das Heilsame und Verderbliche (bonitas et malitia) in den Affecten streng gesondert, die Hülfsmittel zur Bekämpfung ihres Uebermasses angeführt. Wir befinden uns also schon mitten in der Moral, und doch ist diese noch nicht gegründet, sondern nur durch eine Anzahl von Voraussetzungen und anti-

---

[1]) I, 1, 33: „Potest tanta esse perturbatio irae, ut omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas."

cipirenden Momenten zurecht gemacht. Das Sittliche ist schon da und noch nicht da, denn es wird nur nach Massverhältnissen und psychischen Functionen abgebildet. Teilweise lag der Fehler in der Abhängigkeit von dem einseitigen Standpunkt des Aristoteles; es war natürlich, dass unsere Kirchenlehrer bei dieser Grundlegung allein nicht stehen bleiben wollten. Auch abgesehen davon erscheint der Versuch lehrreich, indem er uns daran erinnert, dass spätere Moraltheologen stets auf Schwierigkeiten gestossen sind, wenn sie aus der Psychologie und der Abmessung der Selenkräfte wie mit gleichen Füssen in die Ethik springen wollten.

Die innerlichen Principien genügen also nicht, ja sie sollen auch eigentlich nicht hinreichen. An die Affecte schliessen sich zunächst die Habitus, ἕξεις an, diese bekannte Aristotelische Kategorie, welche, einmal in die theologische Sprache aufgenommen, sich bis tief ins siebzehnte Jahrhundert innerhalb derselben behauptet hat. Thomas verweilt ausführlicher bei den Habitus, sie sind ihm sittliche Fähigkeiten oder Dispositionen, welche, von der Vernunft und dem durch sie bestimmten Willen ausgegangen, eine Richtung auf das Handeln mitbringen, durch Uebung zu Fertigkeiten werden und den Uebergang zur Tugend bilden [1]). Dagegen schreitet das Speculum im zweiten Teile des ersten Buchs von der subjectiv psychologischen Norm sogleich zur objecjectiven vorwärts. Auf das innerliche Princip, wie es genannt wird, folgt das äusserliche als gebieterische Autorität, und dieses ist vor der Welt schon gegeben [2]). Jetzt verschwindet jede Unsicherheit; was vorhin wie ein Mittel zu vernunftgemässer Leitung und Beherrschung alles Leidentlichen erwogen wurde, — jetzt erhebt es sich als das Absolute über alles Dasein. Gott ist der erste Bewegende, seine Vorsehung umfasst die künstlerischen Vorbilder der Dinge, seine Weis-

---

1) Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 49. 50.

2) Spec. mor. I, p. 2, dist. 1: „Principium extrinsecum inclinans ad malum est diabolus, — principium autem extrinsecum movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et adjuvat per gratiam et alia virtutibus adjuncta sive dona beatitudinis et fructus."

nimmt seine Stelle ein. Ganz nach dem Schema der Augustinischen Ueberlieferung wird weiter unten nachgewiesen, wie in dem einen christlichen Princip Gesetz und Evangelium zusammenfliessen, wie das zu voller Idealität erhobene evangelische Gesetz, um seinem eigenen Willen gerecht zu werden, auch eine Kraft der Ausführung mitbringt, wie endlich diese ganze übernatürliche Geistesmacht von der Menschheit Christi aus durch das Medium der Sacramente umbildend in das Leben einströmt. Psychologisch angesehen erfolgt jede Veränderung auf dem bezeichneten rationalen Wege; daher muss zuerst im Denken und Wissen ein neues, über den weltlichen Massstab erhabenes Verständnis der Dinge erzeugt werden, welchem dann auch das Vermögen nachzukommen genötigt ist. Die Wahrheit ganz erkennen, das Gute als solches wollen, Gott lieben, von der Sünde erstehen, durch sich selber ausharren im Guten, — dies alles sind Wirkungen der Gnade, welche im Unterschiede von jeder einzelnen Eigenschaft und von den Tugenden, die sie hervorbringt, stark genug ist, um in die ganze Reihenfolge menschlicher Zustände ergreifend und umstimmend einzudringen. Die Bewegung aus dem Stande der Schuld in den der Gerechtigkeit ist Rechtfertigung, und sie führt zum Verdienst, welches selbst wieder die Aussicht auf ewigen Lohn eröffnet. Verdienst, — an diesem Namen hängen entgegengesetzte Bestimmungen; es wird ausgeschlossen durch den unendlichen Abstand des Leistenden von dem Fordernden, aber es wird wieder eingeführt durch die Gnade selber, welche ihm die Bedeutung einer billigen (congruum) Anerkennung von Seiten Gottes beimisst, weil es doch nur durch persönliche Anstrengung erworben werden kann. Zwei Interessen stehen einander entgegen, aber das religiös-praktische überwiegt und macht sich das rein be-

---

nova lex est lex indita, secundario autem est scripta. — Dupliciter enim est aliquid inditum homini, uno modo pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est indita homini; alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum." — Thom. Aquin. I, 1, quaest. 90.

griffliche dienstbar; und wenn nun nachdrucksvoll hinzugefügt wird, wie gerade in dem Verdienst die über jede andere Creatur erhabene Menschenwürde sich kundgiebt: so fühlt man wohl, welche Wichtigkeit dieser Begriff im kirchlichen Bewusstsein bereits erlangt hatte [1]).

2.

Die kirchliche Moralwissenschaft, nach dem Bisherigen schon tief in die Dogmatik eingedrungen, hat hiermit ihre erste Hauptstation erreicht; das Gute ist auf subjective und objective Principien gegründet, der Gute, d. h. der für das Gute Tätige, ist von unten auf lebendig geworden. Zuerst der Mensch der relativ berechtigten, leistungsfähigen und von dem Wohlgefallen am Guten eröffneten Affectionen, hierauf der andere des Gesetzes, zuletzt der vom Geist des Evangeliums und der Gnade Ergriffene und Erneuerte. — Einer stellt sich über den andern, jeder liefert oder kann doch liefern seinen Beitrag zum Handeln in der Richtung auf ein gemeinsames Ziel, und wenn die erste Stufe einer vernunftgemässen Leitung der Passionen noch ganz und die zweite der gesetzlichen Objectivität teilweise dem natürlichen Standpunkt zugehört: so erhebt die dritte der Gnade sich zu einem freien Leben für das Ewige, dessen Genuss durch Verdienst errungen wird. Denn in dem Genusse Gottes besteht das ewige Leben, und die Bewegung nach dem göttlichen Gut ist der eigentümlichste Act der Liebe, von welchem alle anderen Tugendkräfte angeführt werden [2]). Biblisches und Augustinisches sind mit Aristotelischen Definitionen verknüpft und nach Thomas' Vorgange in einen weiten Rahmen aufgenommen. Wissenschaftlich hinterlässt das Ganze einen unklaren Eindruck. Die genannten Stufen scheiden sich nicht rein und werden ihrem Inhalt nach vielfach ineinandergeschoben, so dass die Factoren der höheren auch in der vor-

---

1) Spec. mor. I, 1, dist. 15. De merito effectu gratiae.

2) l. c. I, 2, dist. 15: „Vita aeterna in Dei fruitione consistit, motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur.“

angehenden schon mitwirken, und selbst die Tatsache der Versöhnung bereits in Anspruch genommen wird, ehe sie sich in ihrem specifischen Wert dargelegt hat. Andererseits wird die Sünde als ein Bruch hingestellt und zur Erklärung desselben der Satan an die Spitze gestellt; und doch mildert sich dann wieder alles und wird einem Uebergange ähnlich, und der Leser bleibt in der Ungewissheit, ob der sittliche Gegensatz wirklich ein durchgreifender sei, oder ob die Sünde nur insoweit verderblich eingewirkt hat, dass sie die Menschenkraft innerhalb der Natur und des Weltkreises festbannte. Dieses Fehlers ungeachtet ergiebt sich eine immerhin sinnvolle Anschauung. Natur und Gesetz und höchste übernatürliche Freiheit gleichen einem grossartigen System von Kräften, sie sind qualitativ und graduell verschieden und dennoch des gegenseitigen Anschlusses fähig, ihre Zusammengehörigkeit überwiegt den dazwischenliegenden Widerspruch. Der Mensch entspricht dem Universum, denkend und handelnd hat er von einer Höhe zur andern emporzuklimmen; die Gnade verhilft ihm zum Verdienst, er wird Empfänger des höchsten Guts, indem er zugleich die Menschenwürde zu ihrem Gipfel erhebt. Gott bleibt das primum movens trotz aller Hindernisse und Verführungen, die sein Regiment vereiteln wollen.

Der nächste Abschnitt giebt Gelegenheit, von diesen Bemerkungen weiteren Gebrauch zu machen. Den Kern dieses Systems bildet die Tugendlehre, und wie diese in den Kanal der Ueberlieferung aufgenommen war und einen ansehnlichen Vorstellungsapparat an sich gezogen hatte, welcher von dem echten Vincenz ohne sonderliche Kunst und nur mit grossen Strichen umschrieben worden, ist aus dem ersten Stück erinnerlich. Auch ist das allgemeine Schema dieses Lehrstücks, wie es Thomas angiebt, schon vielfach dargestellt worden; wenn irgendwo, so erkennt man an dieser Stelle die scholastische Compositionsmethode, welche Fächer aufeinanderbaut, um an ihnen die ganze Höhe und Breite der sittlichen Aufgabe nachzuweisen. Aus den angeborenen Fähigkeiten sind die moralischen Fertigkeiten oder Habitus hervorgegangen, aus ihren vier Hauptstücken erwachsen sie zu einem festen Körper, welcher sich dann wieder mit losen

Gliedern und zahlreichen Ausläufern umgiebt. In ihm herrscht der ausführende Wille, da er aber nicht selbständig zu Werke geht: so müssen die intellectuellen Potenzen als Leitmittel vorantreten. Aus der Erkenntnis führt der Weg in die moralische Praxis, jene kann wohl ohne diese, aber niemals diese ohne jene existiren. Hat aber die moralische Tüchtigkeit durch die vier Cardinaltugenden ihren vollen Umfang genommen, dann empfängt sie durch die drei theologischen Tugenden ihren letzten Aufbau, und aus der vierfachen Abstufung wird eine siebenfache, ja sogar eine zehnfache, sobald die intellectuellen Eigenschaften hinzugenommen werden. Das Christentum hat die menschlichen Tugenden adoptirt, um sie durch Gnadengüter zu vollenden [1]).

Es ist nötig, diesen Rahmen nach Anleitung des Speculum mit einigen Erläuterungen auszufüllen. Auch von unserem Sammler werden drei intellectuelle, vier cardinale oder principale und drei theologische Tugenden zu einem Complex von Kräften verbunden, welche tief in das Naturreich der Affecte herab, aber auch in das höchste Gebiet der Gnade emporreichen. Aus Weisheit, Wissen und Erkenntnis (sapientia, scientia, intellectus) wird die speculative und zweckbestimmende Geisteskraft zusammengesetzt, sie ist teils angeboren teils erworben und gründet darauf ihre Würde, dass sie der Wahrheit dient. Aber erst durch die ausführende Tat nimmt ihr Gegenstand den vollen Charakter des Guten an, am Guten

---

[1]) Vgl. Werner a. a. O., S. 515—519. Thomas hält sich ganz an die Aristotelische Namenreihe. Zu der intellectuellen Richtung werden gerechnet: intellectus, scientia, sapientia mit Hinzufügung von prudentia, eubulia, synesis, gnome, ars; zu der praktischen philotimia, magnificentia, liberalitas, magnanimitas, affabilitas, eutrapelia, mansuetudo. Diese sollen sich dann auf die vier Cardinaltugenden reduciren, welche von den Alten als politische oder Gemeinschaftstugenden betrachtet wurden, während sie als virtutes purgatoriae et exemplares noch eine höhere christliche Wirksamkeit in sich aufnehmen. Schliesslich folgen die drei theologischen Potenzen, und unter diesen ist der Glaube dem Erkennen, die Hoffnung dem Wollen, die Liebe dem Affect zugewandt. Thom. Aquin. l. c. II, 1, quaest. 55.

aber hängt der Genuss der Seligkeit und der Ruhm des Verdienstes. Zum Handeln und Ausüben hat Christus die Jünger ermahnt, und alle Heiligen und Märtyrer sind reinigende Darsteller oder tätige Vorbilder des Göttlichen geworden. Durch Handeln wird die Sünde verbannt, wie es auch ein Handeln war, was sie in die Welt einführte; daher ist Gutsein sicherer als Philosoph sein [1]. Man bemerke diese Wendung wohl. So geflissentlich diese ganze Deduction einen intellectuellen Moralismus an die Spitze stellt: so verlegt doch im weiteren Verlauf das christliche und noch mehr das kirchliche Interesse alle sittliche Realität in die praktische Verwirklichung, und die virtus moralis reicht weiter als die intellectualis [2]. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass dem Tun des Guten auch ein Sein desselben im Subject entspreche, daher die häufige Hervorhebung der Intention als des Prüfsteins sittlicher Wahrheit; aber der kirchliche Trieb war doch zu stark, als dass sich nicht die operative Seite der Tugendübung immer mehr hätte in den Vordergrund drängen sollen. Sodann ordnen sich die moralischen Tugenden nach ihrem ungleichen Verhältnis teils zur Intelligenz teils zu den Affecten. Je mehr ein rationales und ideales Wesen in ihnen vorherrscht, desto einfacher werden sie aus sich selber bestimmt, wo sie dagegen mit den Passionen in unmittelbaren Verkehr treten, kann es nur der psychische Gesammtorganismus sein, welcher ihnen Stellung giebt; und dann sind sie auf die Richtigkeit der Massbestimmung und Abgrenzung angewiesen. Für sie bleibt es also bei der schon besprochenen commensuratio; wo eine Tugend innerhalb des Begehrlichen ihr Arbeits- und Darstellungsfeld sucht, muss sie sich wieder im Mittelraum behaupten, das Uebermass abschneiden und das Leidentliche niederhalten, bis es sich ihrer Schranke unterwirft [3]. Denn

---

1) Spec. mor. I, 3, dist. 4: „Virtus expellit peccatum, scientia non. — Securius est bonum esse, quam esse philosophum."

2) Ibid. dist. 101: „Dicendum quod virtus moralis consistit in eo, quod ea quae sunt hominis, per rationem ordinantur. — Dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est."

3) l. c. I, 3, dist. 6: „In quantum autem corrumpitur commensuratio

der stoische Absolutismus, welcher alle Affection vernichten und alle sittlichen Leistungen und Fehler einander gleichstellen will, ist abermals zu verwerfen.

Zur genaueren Beschreibung des Einzelnen lagen mancherlei Gesichtspunkte bei der Hand. Wir lassen die höhere Gruppe von schlechthin christlicher Herkunft voranstehen. Diese theologischen Tugenden müssen zunächst über das Niveau der übrigen emporgerückt werden; sie sind zu erhaben, um von den Passionen behelligt zu werden, zu selbständig, um unter den Schwierigkeiten des Excesses und des Defects Raum zu finden, folglich von dem Standpunkt der blossen Mittlerschaft freizusprechen. Aber sind es auch wirklich Tugenden? Wenn der Name virtus auf alle diese Kräfte und Fähigkeiten angewendet werden sollte: so war es nötig, überall etwas Virtuelles in ihnen nachzuweisen, selbst in dem unmittelbar von Gott Empfangenen, aus natürlichem Vermögen Unerreichbaren. Der Verband mit dem Sittlichen durfte nirgends fehlen; daher wird gesagt, der Glaube sei allerdings ein zustimmendes Wissen und Aneignen des gegebenen Inhalts, aber indem er sich auf seinen Inhalt unmittelbar hinrichtet, werde daraus ein Act [1]). Dasselbe gilt von der Hoffnung, wenn sie, statt einer blossen Neigung und Disposition zu gleichen, willenskräftig bis zu ihrem letzten unsichtbaren Ziele vordringt; in der Liebe aber bedurfte das stetig mitwirkende actuelle und virtuelle Moment keines Beweises. Doch besitzt diese den grossen Vorzug, dass sie, selbst auf das jenseitige Leben verpflanzt, keine Veränderung noch Steigerung ihres Wesens erleidet; sie bleibt sich immer gleich, an ihrer unzerstörbaren Einheit scheitert selbst die scholastische Teilungskunst [2]).

---

interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis. — Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem constituitur."

[1]) Der Verfasser hält sich dabei, was auch Spätere gewagt haben, an die Unterschiede von credere Deo, Deum und in Deum, indem er in der letzten Ausdrucksweise den eigentlichen Glaubensact bezeichnet sieht. l. c. I, 3, dist. 14. 15: „Credere est cum assensione cogitare."

[2]) l. c. I, 3, 24: „Nam charitatis finis est unus, — unde relinquitur,

Die Cardinal- oder Principaltugenden waren von den früheren Bearbeitern schon so vollständig ausgestattet worden, dass sie jetzt als sichere Festungen und Sammelplätze oder auch als ehrwürdige Familienhäupter mit reichlicher Nachkommenschaft vorgestellt werden konnten. Längst haben sie ihr heidnisches Gewand abgelegt und sind vollkommen kirchlich eingebürgert, ohne sich jedoch ihrer vorchristlichen Herkunft schämen zu sollen. Vor allen musste die Klugheit sich über ihren Ehrenplatz rechtfertigen. Die Lobsprüche eines Cicero und Seneca finden in verändertem Sinne Gehör; von Alters her ist sie gepriesen als die umsichtigste Ratgeberin in allen Dingen, stets kundig in der Auffindung des Besseren. Das macht sie der Urteilskraft verwandt, aber erst die sittliche Intention erhebt sie zu ihrer wahren Würde als die tätige Pflegerin der höchsten Zwecke. Der Klugheit kommt es zu, dem Handeln die Richtung auf ein sittlich normirtes Ziel zu geben, und eben darum muss sie mit den intellectuellen Kräften Verkehr haben; und wenn von der Tugend überhaupt gesagt wird: „Virtus est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit“, so gilt das besonders von der Klugheit, sofern sie alles Tun zweckvoll in höchster Potenz leitet und den tätigen Menschen mit seiner Bestimmung im Einklange erhalten soll. Was bedeutet aber die Schlangenklugkeit im Munde Christi (Matth. 10, 16)? Die Antwort lautet naiv: wie die Schlange, um nur den Kopf zu wahren, ihren Leib der Gefahr aussetzt, so sollen auch wir alles Irdische und Leibliche zu opfern bereit sein, um nur im Anschluss an Christus unser Haupt den Ruhm des seligen Lebens zu erringen. Solche Deutung genügte freilich, um jeden Anstrich des Egoismus von diesem Namen fernzuhalten [1]).

Die Gerechtigkeit vereinigt alle Eigenschaften der Dauerhaftigkeit und der Ruhe, sie trägt eine Festigkeit in sich, die von Regungen der Leidenschaft nicht berührt wird.

---

quod charitas est una virtus simpliciter, non distincta in plures partes.“ — Thom. Aquin. II, 1, quaest. 62.

[1]) l. c. I, 3, dist. 34. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 61.

Ihr Eigentümliches besitzt sie in einer alietas, d. h. in einer Beziehung auf ein anderes, statt der Rückbeziehung auf den Handelnden selber. Es handelt sich um ein Recht des andern, welches Anerkennung oder Entscheidung fordert, ein Anspruch soll gewahrt oder, falls er geschädigt worden, wieder hergestellt werden. Auch haben alle gerechten Handlungen den Charakter des Notwendigen und Verbindlichen, und da in ihnen entweder ein Verhältnis mehrerer zu einander oder zu einem Gemeinsamen in Betracht kommt: so hat der „Philosoph" guten Grund, wenn er die Gerechtigkeit in zwei Arten, die distributive und communicative, unterscheidet. Fragt man aber, worin das Recht besteht: so liess sich dasselbe auf niedere und höhere Güter und deren Gültigkeit beziehen, bis zuletzt sogar ein Gottesrecht als tiefster Grund jedes anderen erscheinen musste. Dann aber ähnelt die Gerechtigkeit wieder der Klugheit, sie ist wie diese intellectuell, moralisch und selbst religiös bedingt, nur mit dem Unterschiede, dass sie anders verfährt, ein anderes Material zu verwalten und andere Entscheidungen zu treffen hat; wie weitschichtig sie angewendet werden konnte, ist klar [1]).

Die beiden noch übrigen Cardinaltugenden gehören darin zusammen, dass sie wieder in das Gebiet des Leidenschaftlichen und Erregten hinabreichen, auch den Willen noch mehr vorherrschen lassen. Dem Anschein nach fehlt der Tapferkeit das sittliche Motiv oder ist doch nicht notwendig mit ihr verbunden; denn kann nicht auch der Schlechte den Gefahren furchtlos entgegengehen, und darf nicht selbst der Gute einer Schwäche (debilitas) den Vorzug geben, indem er darauf verzichtet, um irdische Güter mit irdischen Mitteln zu kämpfen? In dem unerschrockenen Kraftaufwand allein kann das Wesen dieser Tugend nicht gesucht werden, — nein sie ist eine Stärke des Herzens, welche es mit allen Angriffen der Gewalt wie der List, der Begierde und der Versuchung aufzunehmen vermag, so allseitig brauchbar ist ihre Waffenrüstung. Der Tapfere wird zum Frommen, denn Gott soll seine Stütze sein, aber auch zum Denker, denn der Vernunft-

[1]) Conf. I, 3, 47. 48.

zweck soll ihn regieren [1]); und wenn vollends die Ableitung des Wortes fortis von fero zu Hülfe genommen wurde, dann war es nicht mehr schwer, die Tugend der Helden und der Dulder, der Märtyrer, Asketen und Mönche (religiosi) mit demselben Attribut zu schmücken. Dagegen entstand nach der Seite der vierten Tugend, der Mässigung, eine fliessende Grenze, es war also nötig, wieder zu einer genaueren Unterscheidung einzulenken. Die Tapferkeit, heisst es weiter, ist im allgemeinen doch vordringender Art, sie gleicht einer Besitzergreifung, die Mässigung zügelt und beherrscht; jene will erlangen, diese ein schon Vorhandenes in Schranken stellen, natürliche Affectionen sollen durch sie temperirt, vernunftwidrige Triebe ausgeschieden werden. Wenn Gerechtigkeit und Tapferkeit für das Heil der Menge arbeiten: so dient die Mässigung dem persönlichen Wohlsein des Einzelnen, und was sie bewirkt, ist Harmonie der Sinnentätigkeit und Ebenmässigkeit des Handelns, kurz Gesundheit, Gleichgewicht und Schönheit der gesammten Lebensführung, — eine Beschreibung, die man füglich in ein neueres Lehrbuch der Ethik einrücken könnte [2]). Endlich ist in der Klugheit der ethisch gedachte Gottesgeist, in der Mässigung die Rückbeziehung der göttlichen Absichten auf ihr eigenes Mass, in der Gerechtigkeit die Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, in der Tapferkeit die unbeugsame Verwaltung ewiger Gesetze dargestellt; alle vier haben in der Gottheit ihr Urbild.

Die rechte Detailarbeit beginnt aber erst damit, dass die Cardinaltugenden bis in ihre Teile, Anhänge und Verzweigungen verfolgt werden; jede breitet ihre Arme weit aus, um möglichst grosse Gebiete des sittlichen Wandels zu umfassen. Die Klugheit versetzt uns in die allgemeine Werkstätte, von welcher aus alle Dispositionen des Handelns getroffen werden; in ihr präexistirt jede Tätigkeit, noch ehe sie zur Erscheinung

---

1) Spec. mor. I, 3, dist. 80: „[Fortitudo] est vigor animi, quantum in se est, omnia ad rationem ducens et dirigens. — Deo innixum nulla vis, nulla fraus, nulla jam illecebra vel stantem dejicere potest vel subjicere dominantem.“

2) l. c. I, 3, dist. 91: „Licet pulchritudo conveniat cuique virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae.“

kommt, an ihre Anleitung knüpft sich jedes Gelingen. Ihr und ihrem Einfluss werden Gedächtnis, Studium, Lern- und Lehrfähigkeit, Betrachtung (consideratio), Gewandtheit (sollertia), Umsicht, Vorsicht, Sorge, Zucht zugewiesen, in der Tat eine bunte Menge, die zusammen eine allseitige und vermöge ihrer Intention auch sittlich geartete Virtuosität repräsentiren soll. Auch die Discretion, die schlecht in diese Reihe passt, wird hinzugenommen; schon die alten Mönchslehrer, wie Johannes Cassianus, hatten sie empfohlen, und das Speculum bemerkt, dass damit eigentlich nur ein sittlicher Takt gemeint sei [1]). Wird die Gerechtigkeit als Bereitwilligkeit, jedem das Gebürende zuzuteilen, definirt, dann ist der Gerechte auch der wahre Vergelter und Wiedererstatter, der nichts weiss von den Listen des Advocaten noch vom Ansehen der Person. Damit aber nicht genug, die Religion selber beruht auf der Pflege von Schuldigkeiten, daher müssen deren pflichtmässige Leistungen wie Devotion und Contemplation, Verehrung, Gelübde, Opfer, Frömmigkeit, Observanz, Gehorsam, Dankbarkeit und sogar Wahrhaftigkeit der gleichen Rubrik eingeordnet werden [2]). Mit der Tapferkeit treten die Helden der Vergangenheit auf den Schauplatz, und alle guten Geister werden zu ihrem Preise herbeigerufen. Dass fortitudo und magnanimitas in gleicher Reihe mit patientia, tribulatio und perseverantia auftreten, darf nach dem Obigen nicht mehr befremden; als Sieger unter andringenden Gefahren sollen eben Tapferkeit und Leidensfähigkeit einander ähnlich sein, und gerade diese Handreichung gleicht einer Vignette zur Veranschaulichung eines sittlichen Geistes, welcher selbst die ritterliche Stärke durch Züge der Duldung und Entsagung veredeln wollte [3]). Das pathologische Moment spricht überall mit, nicht ohne den begleitenden Schmerz ist die tapfere

---

[1]) l. c. I, 3, dist. 43: „Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum ordinatrixque affectuum et morum doctrix."

[2]) l. c. I, 3, 59. Die „annexae virtutes justitiae" betragen nicht weniger als 15.

[3]) Einzelfragen sind, ob der Tapfere des Zornes bedarf, ob seine Tugend momentaner oder dauernder Art ist.

Tat ihres Ruhmes wert. Endlich hat auch die Mässigung ein langes Gefolge; Bescheidenheit, Anstand, Milde, Enthaltsamkeit, Schamhaftigkeit, Gleichmut sind ihre Teile oder ihre Adjuncten; weit weniger passt schon die fürstliche Tugend der Gütigkeit (clementia), welche einst in Seneca ihren Lobredner gefunden hat. Wenn aber auch die Virginität als die kostbarste Perle eines königlichen Schatzes und die freiwillige Armut als ein geistiges Martyrium, welches heiter und ruhig macht, in diese Gruppe aufgenommen, wenn also ein extremes oder ausschliessliches Verhalten auf blosses Masshalten zurückgeführt wird: so geht die Folgerichtigkeit verloren, und es bleibt nur die Absicht stehen, auch der mönchischen Vollkommenheit ein Unterkommen in dieser Stammtafel zu sichern [1]).

Ausführungen wie diese verdienen ganz eigentlich den Namen von Spiegelbildern des Zeitalters; die Theorie giebt sich den Zweck, eine schon vorhandene Sittenbildung zu überschauen und bis ins Einzelne zu rechtfertigen. Das ganze Lehrstück seiner Form nach stellt ein Gebäude von mehreren Stockwerken vor Augen, deren jedes in zahlreiche Gemächer geteilt ist und bis zur Unförmlichkeit in Nebenräume sich ausdehnt. In dem unteren soll die sittlich vernünftige Tüchtigkeit sich ausbreiten, in dem oberen die christlich vervollkommnete ihre Wohnung haben; dem christlichen Leben ist der Zugang von der niederen zur höheren Region aufgetan [2]).

---

[1]) Spec. mor. I, 3, 104. Dieser Artikel verrät die ganze leidenschaftliche Liebe eines Bettelmönchs, der sein Princip verfechten will; alle Motive und Materialien werden benutzt. Von der wahren Armut wird gesagt: „Perfectum bonum est in hoc mundo, nihil possidere, — paupertas facit hominem levem ut currat, — promptiorem, laetiorem, quietiorem, — generat securitatem, humilitatem, patientiam, — pauperes habent Deum promotorem, susceptorem. — Quod martyrii genus gravius quam inter epulas esurire, inter vestes algere! — Regnum denique coelorum pauperum est.“

[2]) Nach dem Vorgange des Thomas werden den einzelnen Tugenden häufig die ihnen widersprechenden Fehler (vitia opposita) sogleich zur Seite gestellt, obgleich diese nachher im dritten Buche eine selbständige

Durch diese höchst weitläuftige innere Structur wird aber die Kritik — ganz abgesehen von den schon gerügten Willkürlichkeiten der Verknüpfung — in doppelter Weise herausgefordert. Die vier grossen Tugendfelder werden dergestalt ausgeweitet, dass sie die höher gelegenen, welche der Offenbarung angehören, entbehrlich zu machen drohen. Die Gottähnlichkeit soll ja schon in dem Umkreise der Cardinaltugenden enthalten sein; auch Religion, Frömmigkeit, Andacht sammt allen Vorzügen des sittlichen Betragens und der asketischen Selbstverleugnung werden aus ihnen hergeleitet. Hiernach ist jeder zu dem Schlusse berechtigt, dass der Mensch schon von diesem Standpunkte aus alles Gute erreichen könne, ohne noch besonders durch Glauben und Liebe befähigt zu werden; die Notwendigkeit der letzteren wird durch die überreiche Ausstattung jener durchaus zweifelhaft gemacht. Andererseits aber erscheinen die drei theologischen Tugenden wieder so durchgreifend und bedeutend, dass die Frage entsteht, ob nicht aus diesen Motiven allein auch alle übrige sittliche Tüchtigkeit hervorgebracht werden könne. Beide Entwicklungen, wie sie hier vor Augen liegen, scheinen sich also eher zu verdrängen, als dass sie sich an einander angeschlossen hätten; es war der stets wiederkehrende Fehler der scholastischen Methode, dass sie, schlechthin conservativ verfahrend, jedes Stück ihres Materials für sich ausbeutete, um es dann neben oder über das andere zu stellen, in der Meinung dass damit auch eine innere Einheit erreicht sei.

Zweitens muss die grosse Menge der Tugenden Bedenken erregen. Wie sehr man auf numerische Vollständigkeit ausging, ist schon im ersten Artikel bemerkt worden. Wohl mochte sich ein schöner Wetteifer mit dieser Bereicherung verbinden; dem sittlichen Streben sollten die Vorbilder in möglichst langer Reihe vorgeführt werden, jedes für sich dar-

---

Reihe bilden, — Beweis genug, dass der Sammler unterlassen hat, seine Quellen gegeneinander auszugleichen. Unvermeidlich war es freilich, dass er z. B. die Hoffnung an zwei Stellen und also auch in doppelter Bedeutung auftreten liess, zuerst unter den Passionen und später als theologische Tugend.

stellbar, jedes für sich der Anstrengung wert; nur der Wissenschaft war damit noch nicht gedient. Bei Albertus Magnus werden mehr denn vierzig Tugenden unterschieden, und wenn man einmal so viele zählte, warum sollten ihrer nicht noch mehr werden, da eine bestimmte Grenze nicht abzusehen war? Schon Thomas von Aquino hat eine Anzahl von griechischen Bezeichnungen aus dem Aristoteles herübergenommen, wie *εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη φιλοτιμία, εὐτραπελία*; dieselben Worte kennt auch unser Speculum, und die neuere Zeit erlaubt wohl etwas Aehnliches, z. B. bei Entlehnung des Wortes Pietät, wofür unserer Sprache der Ausdruck fehlt. Wollte man nun weiter von einer Sprache zur andern wandern: so würde sich ergeben, dass sich die dabei gesammelten sittlichen Begriffe nicht genau decken, man müsste sie denn selbst wieder spalten und nuanciren wollen. Damit gelangen wir aus den Arten in die Varietäten, aus der Ethik in die Synonymik und schliesslich in das Lexikon. Für die Völkerpsychologie wäre dies ein lehrreiches Geschäft; der Ethik aber macht es nur Beschwerde, weil sie, je mehr die sittlichen Qualitäten gezählt und vereinzelt werden, um so weniger den Rückblick in das Dynamische und Allgemeine findet, welches das Lehrstück beselen soll. Jene Verfasser oder Concipienten unseres Speculum liefern eine möglichst *parcellirte* oder sozusagen eine *multiplicirte* Tugendlehre; ihre Erklärungen fallen entweder allzu theoretisch aus, weil sie künstlich distinguiren, oder allzu praktisch, weil sie das Tugendhafte zuletzt nur auf einzelne Handlungsweisen beschränken, welche sich dann sofort zum Verdienst stempeln liessen.

Es hängt damit zusammen, dass dieses Zeitalter eigentlich noch keine Pflichtenlehre kannte, sondern nur mit den beiden Principien des Gesetzes, der Tugend und des Verdienstes operirte, während seine Tugenden vielfach wieder wie Pflichten gedeutet wurden. Die reine Unterscheidung dieser beiden Begriffe fehlte noch, und darum auch die Veranlassung, den Gegenstand des Sittlichen in doppelter Weise zu beleuchten, zuerst aus dem Gesichtspunkt der Kraft und Freiheit, dann aus dem anderen der Notwendigkeit, wodurch ein gründlicheres und vollständigeres Verständnis möglich gemacht

wird. Nach unserer Meinung ist dies einer der interessantesten Fortschritte der neueren Moralwissenschaft. Nur ein Factor trat damals gewissermassen an die Stelle des Pflichtmässigen, es war das Asketische, wie sich später ergeben wird.

Zwei traditionelle Artikel, die sich zunächst anschliessen, bedürfen nur kurzer Erwähnung. Seit Augustin und Gregor I. war es üblich, nach Jes. 11, 2 sieben Gaben des Geistes [1]) zu unterscheiden, auf welche schon der alte Hymnus „Veni creator spiritus" hindeutet [2]). Im Anschluss an die Vulgata und in umgekehrter Ordnung nannte man sie timor, pietas, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia und fügte, um die Siebenzahl zu erreichen, neben der pietas noch eine scientia hinzu. In beiden Kirchen hat sich dieser Complex von göttlichen Gaben als ein zusammengehöriges Ganze vererbt, aber zu der ausgebildeten Tugendlehre trat es in ein schwieriges Verhältnis. Was sollte man machen mit Namen, die teilweise in dem Entwurf der letzteren schon gegeben waren, und wo liessen sie sich einschalten? Die einzig mögliche Stellung war die eines Mittel- und Bindegliedes zur Einführung der drei theologischen Tugenden. Man deutete die Geistesgaben als vervollkommnende Steigerungen der bereits entwickelten intellectuellen und moralischen Kräfte. Was sich der Mensch als Habitus der Erkenntnis und Willenstätigkeit oder als Cardinaltugend angeeignet, wird durch sie erhöht, wie durch einen geistigen Anhauch; der Erfolg ist Eintritt in einen höheren Adel des Geistes, Befähigung zur Aufnahme des Glaubens und der Liebe, also eine gewisse Vorstufe zum Empfange der eigentlich evangelischen Gnaden-

---

[1]) Spec. mor. libri primi p. 4: De donis,! welcher Abschnitt aus Stephani de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti geschöpft ist. Dazu vgl. Thom. Aquin. II, 1, quaest. 68.

[2]) Greg. M. Moralia I, c. 27: „Septem quippe nobis filii nascuntur (mit Beziehung auf die sieben Söhne des Hiob), cum per conceptionem bonae voluntatis sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur." Vgl. die Bemerkungen in meiner Symbolik der griechischen Kirche, S. 349.

güter [1]). Es war nur nötig, auch die einzelnen Namen demgemäss zu interpretiren. Die Furcht kann in mehreren Gestalten, in knechtischer und kindlicher Unterordnung auftreten, als Geistesgabe wird sie zur lauteren religiösen Scheu. Auch Wissen, Frömmigkeit, Tapferkeit nehmen einen höheren Charakter an, besonders aber wird die Weisheit zu einer fürstlichen Hoheit und Würde emporgehoben; sie ist es, welche als Geistesgabe dem Denken und Reden, dem Urteilen und Handeln ein Gepräge der Gotteswürdigkeit verleiht, und das Speculum zieht die Gestalten der Kaisergeschichte zu ihrem Lobe herbei [2]). — Ein zweites kleines Lesestück bildeten längst die Seligpreisungen der Bergpredigt; ihre Auslegung nährte neben dem ethischen auch das asketische Interesse und war namentlich den Griechen seit Chrysostomus lieb geworden [3]). Aber auch die Lateiner nach dem Vorgange des Ambrosius verweilen gern bei dieser Gedankenreihe, welche namentlich von den Mystikern in die Skala der Selentätigkeiten eingeschaltet wurde; daher muss auch das Speculum an dem Faden der sieben oder, wie Andere zählten, der neun Makarismen den Weg der Erlösung und des Friedens verfolgen [4]).

---

[1]) Spec. mor. I, 4, dist. 1: „Dona autem sp. s. sunt, quibus omnes animae virtutes disponuntur ad hoc quod subdatur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse cooperatio donorum ad virtutes theologicas, quibus homo unitur spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. — Dona perficiunt virtutes animae in comparatione ad sp. s. moventem." Conf. Thom. Aquin. I, 2, quaest. 68. Werner a. a. O., S. 524.

[2]) Spec. mor. l. c, dist. 6.

[3]) Symb. d. gr. K., S. 356.

[4]) Spec. mor. I, 4, dist. 8: De beatudinibus, dazu die Nachweisungen in meiner Symbolik der gr. K., S. 358. Unser Speculum geht von den Seligpreisungen über zu den Wirkungen der göttlichen Gnade, um nun die dogmatischen Capitel folgen zu lassen: „De incarnatione filii Dei, De utilitate passionis domini, De pace, De beatitudinum correspondentia donis", dist. 9—23. Auf dieselben Makarismen wurde zuweilen auch eine Tugendreihe gebaut, welche lautet: „paupertas spiritus, mansuetudo, luctus, esuries justitiae, misericordia, munditia cordis, pax". Durandi Ration. I, 7. Thomas handelt von den Seligpreisungen II, 1, qu. 69.

Mit den Seligpreisungen wendet sich die Betrachtung schon dem Genusse der höchsten Güter zu, und der Cyklus ethischer Erwägungen scheint dem Abschluss nahe. Aber nein, das Ziel wird durch düstere Gestalten wieder weit in die Ferne gerückt, und die Tugendlehre fordert ihr eigenes Gegenteil in die Schranken.

(Schluss folgt.)

Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche.

Von

Albrecht Ritschl.

Die Abhandlung über die „Entstehung der lutherischen Kirche“, welche ich im ersten Heft des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlicht habe, hat durch einen namenlosen Mitarbeiter der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ (Neue Folge, Bd. 72, S. 76—86) eine möglichst übelwollende Beurteilung gefunden. Der Verfasser des Artikels: „Aus der neueren Dogmatik II.“, welchem ich schwerlich Unrecht tue, wenn ich ihn mit seinem Namen Frank nenne, hat gemeint, wegen meiner Auslegung des siebenten Artikels der Augsburgischen Confession mich seine Feindseligkeit und Ueberhebung reichlich empfinden lassen zu sollen. Ich lasse diese Art seiner Aeusserungen gegen mich dahingestellt, um so mehr, da er seinen Notstand, in welchen er durch die genannte Abhandlung versetzt worden ist, nicht verhehlt. Er ist nämlich so aufrichtig, folgendes zu schreiben: „In der Tat ist die Sache für ihn, wie für uns wichtig genug. Denn wenn er Recht hat, so sitzt er im Bekenntnis und wir daneben; vielleicht kommt ihm auf das letztere mehr an, als auf das erstere.“ Natürlich wünscht Herr Frank seine Machtstellung im Bekenntnis nicht aufzugeben; deshalb muss ich es büssen, dass ich ihm auch nur die entfernte Möglichkeit seiner Exmission aus dem bisher behaupteten Besitz vor die Augen gerückt habe. Er entschädigt mich aber durch diejenige Anwandlung von Ver-

traulichkeit, welcher er darnach Ausdruck verleiht. Und fast wäre ich in Versuchung, ihm dafür zu danken, dass er aus der Ferne mich so richtig versteht! Mir kommt es wahrlich nicht darauf an, im Bekenntnis zu sitzen, wie in einer Burg oder einem Käficht, — zu sitzen und der Ruhe zu pflegen und der Macht zu geniessen, und zwar im Bekenntnis, welches nach dem Lauf der Welt in der Gegenwart fast wie eine Zauberformel zur Macht verhilft. Ich habe einige Sprüche aus dem Neuen Testament im Sinne, welche mir verbieten, eine Macht zu erstreben, welche Herr Frank und seines Gleichen ganz sicher zu haben glauben, — wenn nicht die Ahnung in ihnen erregt würde, dass sie einst „daneben sitzen" könnten. Und zur grösseren Klarheit darüber will ich wenigstens diesem Gegner zu verhelfen suchen, der das obige Dilemma selbst gestellt hat. Ich füge nur noch hinzu, dass ich diese Replik gegen meine Gewohnheit nur deshalb unternehme, weil ich übrigens einigen neuen Stoff beibringen kann, durch welchen der von mir festgestellte Ausgangspunkt für die Entstehung der lutherischen Kirche Bestätigung und Ergänzung finden wird.

Die Streitfrage zwischen meinem Gegner und mir ist also die Auslegung des Satzes im siebenten Artikel der C. A.: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum", deutsch: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden". Ich habe geltend gemacht, dass wegen des Parallelismus dieser Texte in der Formel doctrina evangelii das Wort doctrina das Hülfswort und evangelii das Hauptwort ist, und dass nach Massgabe von Art. 5 das Evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens in Christus an die Sünder unter der Bedingung des bussfertigen Glaubens bedeutet. Sofern nun die Predigt des Evangeliums oder die Lehre desselben in einem gegliederten Zusammenhang von notwendigen Erkenntnissen verläuft, habe ich aus einem der Torgauer Artikel, welche bei der Abfassung des Augsburger Bekenntnisses als Vorbild gedient haben, den

Sinn des „Evangeliums nach reinem Verstand“ nachgewiesen, welcher mit meiner eben ausgesprochenen Deutung des Evangeliums übereinkommt. Ich habe endlich die authentische Interpretation des fraglichen Satzes in Melanchthons Apologie der Augsburgischen Confession (Art. IV, § 20. 21) angerufen, welche dahin lautet, dass die pura doctrina evangelii oder purum evangelium oder vera Christi cognitio et fides als das Gegenteil der römischen Lehre vom Verdienst zu verstehen ist. Indem an dieser Stelle vorbehalten wird, dass man auf das Fundament der Kirche, d. h. Christus, nach dem Zugeständnisse des Paulus, Bauwerke verschiedenen Stoffes aufführen könne, also verschiedene Systeme von Lehren und Cultuseinrichtungen, so ergiebt sich daraus, dass die für die Einheit der Kirche notwendige Uebereinstimmung im reinen Evangelium eben im engsten Sinne als die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus gedacht wird. Indem nun mein Gegner diese Auslegung der fraglichen Formel als „ein übel geratenes Figment eines tendentiös verirrten Scharfsinns“ bezeichnet, besteht er darauf, dass unter der pura doctrina evangelii, welche als das Minimum für den Bestand der kirchlichen Einheit vorgeschrieben wird, die Augsburgische Confession in allen ihren Teilen, dieser Complex verschiedenartiger Lehren und Satzungen und Beweisführungen von Melanchthon gemeint sei. Ich erspare es mir, die Nörgeleien zu erörtern, mit denen mein Gegner die Gründe ungültig zu machen versucht, welche ich für meine Ansicht beigebracht habe. Wer für eine Argumentation, wie ich sie angestellt habe, so wenig Sinn hat, dass er meint an den unbequemen Gründen im einzelnen nur zupfen zu dürfen, um sie überhaupt vernichtet zu haben, mit dem ist darüber nicht zu streiten. Ich verzichte auch auf die Zustimmung derer, welche von vornherein Herrn Frank zu folgen gewohnt oder entschlossen sind. Ich nehme diese Stellung um so sicherer ein, als Herr Frank, indem er meine Gründe wörtlich und aufs genaueste anzuführen bestrebt erscheint, den aus der Apologie der Augustana geschöpften einfach unterschlagen hat. Deshalb ist sein Versuch der Beseitigung meiner Beweise erst recht keiner Gegenbemerkung wert.

Was mein Gegner positiv zur Begründung seiner Ansicht beibringt, ist Folgendes. Indem er mir zugesteht, dass die Reformation von Anfang an auf den Bestand der allgemeinen Kirche und nicht auf die Gründung einer Particularkirche neben der römischen gerichtet, und dass auch die Augsburgische Confession durch diese Absicht beherrscht sei, so will er den streitigen Satz des siebenten Artikels aus den Epilogen zu den beiden Teilen der Confession erklären. Ich lege kein Gewicht darauf, dass der Epilog zum ersten Teil, den er im deutschen Text anführt (S. 81), keine Parallele im lateinischen hat und in der ersten (weimarschen) Ausgabe des deutschen Textes fehlt (C. R. XXVI, 590). Denn diese breitere Ausführung entspricht sachlich dem lateinischen Text, welcher lautet: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab ecclesia catholica, vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est.“ Ferner am Schlusse des Ganzen: „Ea recitata sunt, quae videbantur necessaria esse, ut intelligi possit, in doctrina ac caeremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam. . . (In his articulis supra scriptis) confessio nostra exstat, et eorum, qui apud nos docent, doctrinae summa cernitur.“ „Man sieht“, sagt mein Gegner, „wie diese Aussagen zusammenhängen mit dem Gedanken des siebenten Artikels.“ Das sehe ich zunächst gar nicht! „Ebendarum“, fährt er fort, „weil nach der Ueberzeugung der Evangelischen zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche genug ist, dass einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Befehl gemäss gereicht werden, führen sie mittels ihres Bekenntnisses den Nachweis, dass sie von dieser allgemeinen christlichen Kirche sich nicht abgesondert, und keine andere Lehre, als die dem reinen göttlichen Worte und christlicher Wahrheit gemäss, geführt hätten. Die in der Confession bekannten Artikel sind dazu bestimmt zu erweisen, dass in unseren Kirchen dasjenige vorhanden sei, was zur Einigkeit der christlichen Kirchen gehöre, und deswegen auf diese Kirchen passe, was von der allgemeinen christlichen Kirche

gelte. Wozu hätten sich denn sonst auch die Confessoren die Mühe genommen, jene Glaubensartikel der Confession zu bekennen?" Ich antworte auf diese triumphirende Frage meines Gegners demnächst mit einigen Sätzen aus der Präfation der Augustana. Es wird hier ausgesprochen, dass der Kaiser den Reichstag berufen habe „ut in hac causa (nostrae sanctae religionis et christianae fidei) religionis partium opiniones ac sententiae inter sese in caritate, lenitate et mansuetudine mutua audiantur coram, intelligantur et ponderentur . . . . ut res illae ad unam simplicem veritatem et christianam concordiam componantur et reducantur; ut de caetero a nobis una, sincera et vera religio colatur et servetur, ut quemadmodum sub uno Christo sumus et militamus, ita in una etiam ecclesia christiana in unitate et concordia vivere possimus". Also zu diesem Zweck der Vergleichung und Versöhnung mit den Gegnern in der einen christlichen Kirche erklären die protestantischen Stände ferner in der Präfation, dass sie darbieten „in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sacris et puro verbo dei hactenus illi . . . . . tractaverint." Diese Auskunft, welche aus der Augustana geschöpft ist, lautet freilich ganz anders als Herrn Franks Deutung des Zweckes der Confession. Nun ist es auch wohl ausser Zweifel, dass die von ihm hervorgehobenen Schlusssätze der Augustana ihre eigentliche Beziehung haben auf die Erklärungen der Präfation und nicht im directen Zusammenhang mit einem einzelnen Artikel, nämlich dem siebenten, gedacht sind. Indem also die Reihe der Artikel von jenen officiellen Eröffnungen am Anfang und am Schlusse eingefasst ist, so ist die Sachlage folgende. Die Confessoren treten als Partei in der bestehenden Kirche einer anderen Partei gegenüber, mit der zusammen sie unter demselben Christus stehen; mit der sie zugleich eine Verständigung über streitige opiniones ac sententiae erstreben, um die kirchliche Einigung mit ihnen vollständig wieder herzustellen. Die Ansichten der protestantischen Partei oder die Lehre ihrer Prediger, welche in den 28 Artikeln dargestellt ist, ist nach der geschichtlichen Sachlage als der Complex von Grundsätzen zu

verstehen, nach welchen die protestantischen Stände das Kirchenwesen in ihren Territorien organisirt haben, welche sie aber im voraus noch nicht für definitiv erklären, wenn sie auch im Stillen entschlossen waren, sich so wenig wie möglich davon abdingen zu lassen. Diese Artikel beziehen sich aber demgemäss nicht bloss auf den reinen Verstand des Evangeliums oder auf die Glaubenslehre im engern Sinn, sondern z. B. auch auf die Formen des Gottesdienstes, auf die Schätzung der res civiles (Art. 16) und darauf, ob die Vollkommenheit des christlichen Lebens in der mönchischen Weltflucht oder in etwas anderem bestehe (Art. 27, § 49. 50). Sind also diese verschiedenartigen Stoffe in der doctrina oder den articuli einbegriffen, so ist der ganze Bestand der Augustana notwendig etwas Umfangreicheres als die doctrina evangelii in Art. 7. Und wenn die 28 Artikel mit dem Vorbehalt aufgestellt werden, dass von ihnen auch nur ein weniges abgedungen werden könne, um die Einheit der Kirche herzustellen, so ist die pura evangelii doctrina, welche als das notwendige und unveräusserliche Mittel der Einheit der Kirche vorgetragen wird, nicht zu verstehen als identisch mit dem Bestande der 28 Artikel. Deshalb wird auch am Schlusse derselben nur behauptet, dass dieselben nicht gegen die heilige Schrift und die allgemeine Kirche verstossen. Ohne diesen Anspruch konnte man freilich von den Vergleichsverhandlungen mit den Gegnern überhaupt keinen Erfolg erwarten. Aber es ist eben auch etwas anderes, dass diese 28 Artikel nicht gegen Schrift und Ueberlieferung der allgemeinen Kirche verstossen, und dass die Predigt des göttlichen Wortes gemäss dessen reinem Verstand das eigentliche Lebensorgan der allgemeinen Kirche und der Schlüssel für das Verständnis der heiligen Schrift ist. Indem also die Stände das Bekenntnis ihrer kirchlichen Partei zum Zweck eines Compromisses mit den Gegnern vortragen, welcher alle Functionen der Kirche beträfe, so können sie nicht insinuiren wollen, dass ihre 28 Artikel das Minimum wären, an welches die Identität der allgemeinen Kirche in sich geknüpft sei. Vielmehr wird man nach dieser Klarlegung der Geschichte ohne besondern Scharfsinn einsehen, dass die Predigt des göttlichen Ver-

heissungswortes nach reinem Verstand, durch welches Gott den Geist giebt, den Glauben wirkt und Gemeinde der Gläubigen herstellt, etwas anderes ist, als die theologischen, ethischen, gottesdienstlichen Satzungen, welche nicht gegen die heilige Schrift und das Interesse der allgemeinen Kirche verstossen, und durch welche eine Partei in der geschichtlichen Kirche ihr Recht der Existenz in derselben von ihren Gegnern reclamirt. Wenn Melanchthon damals beides als identisch gedacht hätte, wie in dem spätern Stadium seiner Entwicklung, so hätte er sich anders ausdrücken müssen, als es hier geschieht. Aber er hat damals nicht so denken können, wie die Paraphrase des Herrn Frank es darstellt; denn die geschichtliche Situation erlaubte es nicht.

In dem Complex der 28 Artikel stellte sich tatsächlich die Particularität der reformatorischen Partei dar; wenn also dieselbe sich den Anspruch sichern wollte, doch gerade zur katholischen Kirche zu gehören, so musste als das Merkmal dieser Grösse etwas anderes behauptet werden, als worin die particulare Existenz der Partei erschien. Dieses Merkmal, welches höher geordnet ist, als die menschlichen Theologumena, sittlichen Grundsätze und gottesdienstlichen Formen, in denen die Partei lebt, ist das Evangelium Gottes; und indem geltend gemacht wird, dass dieses unter den Protestanten nach reinem Verstand verkündigt wird, und hoffentlich alle menschlichen Tätigkeiten in ihren Kirchen ordnet und beherrscht, wird zugleich ausgedrückt, dass dieselben zur allgemeinen Kirche gehören. Dieser Anspruch aber wird zugleich den Gegnern zugestanden, ohne dass zunächst untersucht wird, ob sie die göttliche Gnadenbotschaft unabhängig von den Bedingungen menschlichen Verdienstes kennen und befolgen. Indem vielmehr dieses Merkmal der allgemeinen Kirche im siebenten Artikel bezeichnet wird, so wird zunächst den Gegnern noch nicht, wie in der Apologie, der Abfall von Christus, der durch die Lehre vom Verdienste begangen würde, vorgerückt. Sie werden noch nicht, weder explicite noch implicite, als die falsche Kirche hingestellt, wie es Melanchthon später erklärt hat, als er dazu vorschritt, die

Augsburgische Confession für das Bekenntnis der allgemeinen Kirche zu erklären. In der geschichtlichen Situation von 1530 ist eben diese Auseinandersetzung der beiden Parteien durch die officiellen Vertreter der Protestanten noch nicht angezeigt gewesen. Vielmehr gilt bei diesen damals ausdrücklich das Zugeständnis, dass beide Parteien sub uno Christo sumus et militamus. Die Darstellung aller kirchlichen Grundsätze der Protestanten in den 28 Artikeln ist also von ihren Vertretern nicht im voraus als der unumgängliche Massstab der kirchlichen Einheit gemeint gewesen, wodurch dieser Satz der Präfation direct unwahr gemacht worden wäre. Die pura evangelii doctrina, welche als das Organ der Einheit der Kirche in Art. 7 bezeichnet wird, kann deshalb im Sinne der Urheber und der ersten Vertreter der Confession nicht so gedacht sein, dass sie durch den Bestand der 28 Artikel gedeckt werde. Ich will hiemit Herrn Frank den Anlass gegeben haben, sich zu überlegen, ob er mir nicht Unrecht getan hat mit dem liebevollen Segensworte von dem tendentiös verirrten Scharfsinn. Jedenfalls hat sich meine Deutung der Sache aus dem Augsburgischen Bekenntnis selbst bestätigt; vielleicht aus dem Grunde, weil ich es mir versage, im Bekenntnis zu sitzen. Denn wer in dieser Lage ist, dem passirt notwendig das Unglück, wie meinem geehrten Gegner, dass, wenn er im Gefühl leichten Sieges nach dem Schlusse des Bekenntnisses hinschaut, er der Präfation den Rücken kehrt, und dann von mir sich rectificiren lassen muss über den Bestand seiner eigenen Burg. Ich hoffe, Herr Frank wird seinen Uebermut gegen mich einstellen, nachdem ich ihm, dem Helden der Bekenntnistreue, bewiesen habe, dass er das Bekenntnis unserer Kirche weder vollständig kennt, noch demgemäss richtig versteht.

Ich komme jetzt auf den Punkt, dessen genauere Beleuchtung der eigentliche Zweck dieses Aufsatzes ist. In der Abhandlung im ersten Hefte des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte (S. 77) habe ich anerkannt, dass die Gleichsetzung der menschlichen Glaubensartikel mit dem göttlichen Evangelium, welche Melanchthon in öffentlichen Documenten seit 1537 eintreten lässt, in privaten Aeusserungen

schon 1530 und auch früher vorkommt. Ich habe nun diesen frühern Gebrauch als eine Ungenauigkeit bezeichnet und zwar, wie aus dem Zusammenhang meiner Rede sich ergiebt, als eine Ungenauigkeit im Verhältnis zu dem gleichzeitig von Melanchthon vertretenen officiellen Begriff von der Kirche. Da meine Abhandlung wesentlich die Geschichte von Melanchthons Lehren von der Kirche ist, so durfte ich darauf rechnen, dass das Gewicht des Ausdrucks „Ungenauigkeit" von den Lesern dahin verstanden würde, dass die fragliche Vertauschung von menschlichen Glaubensartikeln und göttlichem Evangelium, so lange sie nicht absichtlich mit dem Begriff von der Kirche in Verbindung gesetzt wurde, für diesen Begriff gleichgültig sei. Ich hätte ja hinzufügen können, dass diese Ungenauigkeit, welche Melanchthon sich früher erlaubt hat, zu den Erklärungsgründen davon zu rechnen ist, dass er später seinen Begriff von der Kirche so stark verändert hat, wie es der Fall ist. In dieser Gleichsetzung von Grössen, die nicht gleich sind, verrät sich der doctrinäre Zug, der schliesslich Melanchthon dahin führte, dass er die Kirche als eine Art von Schule begriff. Also billigen und verständigen Lesern meiner Abhandlung glaubte ich zutrauen zu dürfen, dass sie dem Zusammenhange der Darstellung gemäss diese Umstände richtig erwägen würden. Mein Erlanger Gegner enthüllt sich als einen Leser anderer Art, indem er das von mir gebrauchte Wort „Ungenauigkeit" aus dem Zusammenhange reisst und mir als mein eigenes Zeugnis dafür aufmutzt, dass meine Unterscheidung verschiedener Kirchenbegriffe bei Melanchthon eine grundlose Erfindung oder, wie er sich milde und geschmacklos ausdrückt, ein „übelgeratenes Figment" sei. Nun damit mag er sich inzwischen trösten. Zur Ergänzung meiner früheren Erörterungen über Melanchthons Lehrentwicklung will ich jetzt über zwei Schriften von Justus Jonas berichten, welche auf der Göttinger Bibliothek vorhanden sind.

Sie sind beide gegen Georg Witzel (aus Vacha) gerichtet, welcher seinen Widerspruch gegen Luthers Reformation öffentlich zuerst im Jahre 1532 in einer Schrift: „Defensio doctrinae de bonis operibus contra sectam Martini Luteri"

unter dem Pseudonym Agricola Phagus (Georg aus Vacha) kundgegeben und darauf 1533 eine „Verklerung des neunden Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend“ hatte folgen lassen. Gegen die erste von beiden ist gerichtet „Contra tres pagellas Agricolae Phagi, Georgii Witzel, quibus pene Lutheranismus prostratus et voratus esset, J. Jonae responsio“ (Witebergae apud Georgium Rhaw 1532; 6½ Bgn. kl. 8). Die zweite Schrift Witzels scheint die Veranlassung zu der andern Schrift von Jonas zu sein: „Wilch die rechte Kirche, und dagegen wilch die falsche Kirche ist, Christlich Antwort und tröstliche Unterricht, Widder das Pharisaisch Gewesch Georgii Witzels. Justus Jonas D.“ (Wittemberg, gedruckt durch Georgen Rhaw 1534; 16 Bgn. kl. 4).

Die erste Schrift, welche die Lehre von der Rechtfertigung erörtert, bietet zunächst charakteristische Beiträge zum Verständnis der streitigen Formel im 7. Artikel der C. A. In dem Hauptteil der Schrift (von C 2 bis D 4) begegnen uns folgende Sätze: „Non hoc controvertitur, utrum bona opera fieri necesse sit, utrum legi dei et mandatis obediendum sit. De hoc praecipuo evangelii loco agimus, utrum remissio peccatorum contingat propter bona opera. . . . Hoc docemus et defendimus, peccata gratis remitti propter Christum. . . . Et quamquam penitentia necessaria est, tamen non pendere reconciliationem ex dignitate nostrorum operum. . . . Haec est propria et germana sententia evangelii et doctrinae Paulinae. . . . Summa evangelii et totius doctrinae christianae sita est in hac cognitione, ut sciamus, in omni vere penitente acerrimum certamen conscientiae esse de illa exclusiva. . . . In hoc certamine . . . . conscientiam tantum reficere et recreare potest evangelii doctrina, qua patefacta Lutherus mirifice iuvit pias conscientias. . . . Remissio peccatorum est res divinitus oblata et promissa. . . . Sic autem docere, quod incerta sit remissio peccatorum non est aliud, quam semel evertere totum Christianismum, exstinguere cognitionem Christi, abolere universum evangelium. Nam haec praecipua evangelii vox est, et in hoc ipsa vis sita est gratiae, quod re-

missio peccatorum est certa, quod conscientiis afflictis non primum disputandum sit, quam digni, indigni sumus, sed credendum constanter, quod deus verax sit, cuius promissio fallere non potest. . . . Certo statuere debemus, quod peccata nobis remittantur propter Christum. Hoc est illud ipsum iucundum nuncium e coelo. . . . Haec est ipsissima vox amabilis . . . non legis sed ipsius Christi et evangelii. Haec omnes Christianos cognoscere et scire permaximi refert, sine qua cognitione nullus omnino est Christianismus, nec Christi ecclesia. . . . Cum autem accepimus remissionem peccatorum et renati sumus in Christo per fidem, sequi debet obedientia per legem. . . . Et certe evangelium praedicat penitentiam, neque ulla potest esse vera penitentia nisi vita mutetur in melius. . . . Hic nemo non videt, nos docere bona opera. . . . (D 8) Promissionibus dei, non operibus inhaerens animus potest se erigere alacriter et vere invocare deum, vere exspectare a deo in omnibus angustiis et tentationibus consolationem."

Die Seltenheit der Schrift und das Gewicht ihres Verfassers unter den Gehülfen Luthers werden es rechtfertigen, dass ich diese Sätze, welche auch bei Auslassung der dazwischen stehenden Erörterungen einen vortrefflichen Zusammenhang darbieten, wiedergegeben habe. Die gesperrt gedruckten Formeln aber stimmen mit meiner Erklärung des 7. Artikels der Augustana um so genauer überein, als Jonas in diesem Kerne seiner Polemik gegen Witzel sich offenbar absichtlich sehr präcis ausdrückt. Muss ich es noch besonders hervorheben, dass nach der Darstellung des Verfassers das Evangelium, die Botschaft vom Himmel, die Stimme Christi, die Stimme oder die Lehre des Evangeliums, welche das Gewissen herstellen kann, weil in ihm die Kraft der Gnade selbst enthalten ist, hauptsächlich die Verheissung der Sündenvergebung darbietet, aber zugleich die Vorschrift der poenitentia als der Bedingung des richtigen Glaubens? Dass demgemäss die Erkenntnis davon in der Kirche unumgänglich notwendig wird, dass man nicht durch Werke, sondern durch den in sich geschlossenen festen Glauben jene Verheissung als die Stütze in allen Nöten, als den Grund alles Vertrauens und des Gebetes zu

Gott sich zu eigen macht? Dass demgemäss die Vertreter des Evangeliums diese Lehrsätze [1]) aufrechterhalten und verteidigen, welche dem von Gott aus feststehenden Inhalt des Evangeliums entsprechen? Ist nicht die doctrina evangelii hier gleich vox evangelii gebraucht, und wird nicht die herstellende und neuschaffende Wirkung jener Grösse darnach zu verstehen sein, dass evangelii das Hauptwort und doctrina das Hülfswort ist? Umfasst der reine Verstand des Evangeliums, die propria et germana sententia evangelii mehr, als was in den Torgauer Artikeln zu dem Zweck bezeichnet wird? Und endlich, jener Ausdruck: „praecipuus evangelii locus", welcher die Ausschliessung der Werke von der Rechtfertigung bezeichnet, neigt keineswegs zu einer Verwechslung göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntnis hin, da die Bedingtheit des rechtfertigenden Glaubens durch die poenitentia als der andere, untergeordnete locus in der praedicatio evangelii zu denken ist. Dies alles ist geschrieben zwei Jahre nach der Aufstellung des Augsburgischen Bekenntnisses. Aber ferner nimmt Jonas gegenüber der römischen Partei, der sich Witzel angeschlossen hatte, dieselbe Stellung ein, welche ich aus der Präfation der Augustana nachgewiesen habe. Er nennt die Anhänger Luthers ecclesia nostra (F 6) und die Gegner factio (C 2. 7), factio papistica (D 7); er sieht also die Trennung noch nicht als entschieden an; und wenn er auch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung als die für das Christentum und die Kirche notwendige Lehre bezeichnet (C 5), so erklärt er deswegen noch nicht seine Partei, für die er den Namen Lutheraner acceptirt (E 3), für die katholische Kirche, und spricht den Gegnern trotz ihrer fehlerhaften Lehre noch nicht die Zugehörigkeit zu derselben ab. Diese Unentschiedenheit der kirchlichen Lage war also für Jonas noch 1532 nicht gehoben, trotzdem die Confession seit zwei Jahren da war. Er hat sie damals nicht als das Organ der allgemeinen oder katholischen Kirche anerkannt, geschweige denn als das einer lutherischen Particularkirche, auf welche

---

[1]) Dieser Gesichtspunkt tritt nachher E 1. 2. 3 hervor: „Doctrina fidei verum cultum dei ostendit et parit."

es natürlich nicht ankommen konnte, da man dadurch den Vorwurf der Gegner, namentlich Witzels, wahr gemacht hätte, dass die Lutheraner eine von der Kirche sich absondernde Secte neuster Herkunft seien.

Aber schliesslich findet sich in dieser Schrift von Jonas noch ein Urteil gerade über die Augsburgische Confession. Da Witzel die Lehre von den guten Werken gegen Luther geltend gemacht hatte, so erinnert Jonas (E 5) daran, wie wenig die allgemeine Feigheit gegen den römischen Papst der vorgeblichen Schätzung der guten Werke entsprochen, wie aber Luther, indem er den Kampf gegen die kirchlichen Misbräuche aufnahm und für das Evangelium Zeugnis ablegte, ein gutes Werk getan und gute Werke zu tun gelehrt habe. Hier macht er geltend, dass 1518 vor Cajetan in Augsburg „Lutherus confessus est Christum; haec tanta tam constans confessio evangelii vel sola opus bonum". Dann 1521 zu Worms vor Karl V.: „Secundo reddidit rationem fidei et doctrinae suae et confessus est Christum." Drittens „in proximis comitiis Augustanis, eam doctrinam Christi, quam tu homo indoctus nunc cacangelium, nunc novum evangelium, nunc saxonicum . . . . vocas, tertio confessus est Lutherus ipse, qui editis nunc suae doctrinae summis capitibus protestatus est, se haec docuisse hoc tempore, hodieque docere, aliterque docturum esse nunquam. Atque eandem constantissimam confessionem evangelii fecerunt coram imperatore clarissimus elector Saxoniae" etc. . . . Gegen Witzels Behauptung, dass die Verschlechterung der Sitten der lutherischen Reformation zur Last falle, sagt Jonas schliesslich in diesem Zusammenhange: „Verum ut vulgus et homines impii evangelio et doctrina non abutantur, nos praestare non possumus, nec ulli prophetae aut apostoli hoc praestare potuerunt." So wie in dem letzten Satz das Evangelium und die darauf gegründete menschliche Lehre bei gleichem Inhalte in formalem Gegensatz zu einander gedacht sind, so ist in den vorhergehenden Sätzen unter doctrina Christi oder evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens Gottes zu verstehen, und unter der confessio evangelii oder Christi grade die Anerkennung dieses wirklichen Grun-

des der christlichen Religion durch Luther. „Hac sua constantissima confessione Christi“, heisst es dazwischen, „Lutherus liberavit conscientias, et in tenebris novissimorum temporum per Christum, qui in ipso et docuit et vicit et bene operatus est, maxima et salutaris quaedam ac unica lux fuit hodieque exsistit universae ecclesiae“ (E 6). Diese Schätzung Luthers ist also begründet auf seine Verkündigung der freien Gnade Gottes, beziehungsweise auf seine dieser Offenbarung dienende Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Hieran allein wird seine Bedeutung für die ganze Kirche geknüpft. Dieses Bekenntnis Christi also wird auch als die Tat Luthers auf dem Augsburger Reichstage von 1530, dem er doch nicht beiwohnte, gedeutet. In diese Auffassung wird nämlich die von Melanchthon verfasste Confession verflochten. Sie wird als die Darstellung der Lehre Luthers und zugleich als der Act bezeichnet, in welchem Luther die Lehre Christi oder das Evangelium bekannt hat. Wenn nun mein Gegner dies dahin deuten würde, dass Jonas hiemit eine vollständige Deckung sämmtlicher 28 Artikel mit dem Evangelium Gottes behaupte, so widerspricht einer solchen Annahme der Zusammenhang der ganzen Schrift und der panegyrische Stil der vorliegenden Stelle. Man erkennt freilich aus derselben, dass schon damals die Antriebe sich regen, welche, wie ich früher nachgewiesen habe, zu der Identificirung der Lehre Luthers mit dem Evangelium Christi und zur Schätzung der Augsburgischen Confession als Fundament der allgemeinen Kirche geführt haben. Allein erreicht ist dieses Ziel im Jahre 1532 noch nicht. Wenn neben der correcten Behandlung der Begriffe evangelium und doctrina durch Jonas die Veränderung in der Beziehung derselben durch diese Aeusserung über die Augustana in Aussicht gestellt wird, so ergiebt sich, dass die idealisirende Beleuchtung der Tatsachen den geschichtlichen Bestand derselben verschiebt. Ist das nicht auch Ungenauigkeit allerdings anderer Art, als die, welche ich bei Melanchthon bemerkt habe, aber doch der Art, dass meine Auffassung der Ungenauigkeit Melanchthons dadurch bestätigt wird? Was ich so bezeichne, sind die Elemente, oder der Stoff, oder die Ansätze zu der nachher eintretenden Ver-

schiebung des Begriffs der Kirche und der Ziele, welche die reformatorische Partei sich vorsetzt. Uebrigens verhalten sich die Ungenauigkeiten bei Melanchthon und bei Jonas zu den nachher erreichten Zielen verschieden. Herr Frank hat sich durch meine Untersuchung der Sache zu der Anerkennung bestimmen lassen, dass der Streit sich nicht darum drehe, ob durch die Augustana 1530 die reformatorische Partei sich als die lutherische Kirche constituirt habe, sondern darum, ob sie sich als die allgemeine katholische Kirche constituirt habe oder nicht. Wenn man nun Jonas so beim Wort nähme, wie es mein Gegner mit Melanchthons Privatäusserungen versucht, so würde die vorliegende Erklärung über die Augsburgische Confession dahin führen, dass Luther 1530 editis suae doctrinae summis capitibus die lutherische Kirche als eine besondere Kirche neben der bisherigen katholischen gegründet hätte. Allein diese durch Jonas begünstigte Annahme stände in Widerspruch mit Herrn Franks Zugeständnis an mich; kurz er kommt bei seinem Protest gegen die „Ungenauigkeiten“ erst recht in die Klemme.

Ich komme zu Jonas' Schrift über die Kirche. Sie ist hervorgerufen durch Witzels Behauptung, dass die wenn auch noch so verderbte Kirche damaliger Zeit in der echten Kirche der Apostel wurzele, dass demnach die Lutheraner, indem sie sich von den nachweisbaren Lehren und Satzungen der ältesten Kirche lossagen, eine unberechtigte Secte bilden. Wenn Jonas die Augsburgische Confession in dem Sinne verstanden hätte, welcher nach Herrn Frank ihr ursprünglich beiwohnen soll, so wäre es angezeigt gewesen, dass Jonas 1534 seinen Gegnern bewies, alle Lehren und Satzungen der Confession, indem sie der Schrift und allgemeinen Kirche nicht widersprechen, seien in der apostolischen Zeit gültig gewesen. Allein das hat er gar nicht unternommen. Vielmehr hält sich Jonas auf der Linie des 7. Artikels der Augustana, so wie ich ihn verstehe, so wie ihn Melanchthon in den Loci von 1535 wiedergegeben hat, und auf der Linie, welche Luther noch 1539 in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ behauptet. Auch Jonas befolgt den kritischen Gebrauch des Begriffs der Kirche (Bd. I, Hft. 1, S. 66), indem er zunächst im allgemeinen

davon handeln will, „was rechte christliche Kirche ist und wie rechte und falsche Kirche zu unterscheiden sind“ (A 3). Dieser Gegensatz, der zwischen David und den Sauliten, Jeremias und seinen Gegnern, zwischen der Synagoge und Christus nebst seinen Jüngern hervortritt, wird eben durch die heilige Schrift allenthalben gemeldet. „Der eine ist ein gottloser Haufe, und hat doch den Titel und Namen der Kirchen, und . . . . bei diesem Haufen ist die Gewalt, das ordentliche Regiment, und lehren dazu auch Gottes Wort, nämlich Gebot und Gesetz. Aber dieser Haufe verfolget doch das Evangelium und rechten Gottesdienst. . . . Der andere Haufe sind alle gottesfürchtigen Menschen hin und wieder in der Welt, in allen Landen zerstreut, bei welchen die reine christliche Lehre ist, welche recht glauben an Christum, haben rechten Brauch der Taufe und Sacrament, welche Christum ernstlich und herzlich anrufen, bekennen, und leiden Verfolgung um Christus willen. Das ist aber gewiss und kann nicht fehlen, dass auf Erden ein solcher Haufe ist, in welchem Christus regiert, und die Gottes Wort und den heiligen Geist haben. Dass aber eine solche Kirche sein müsse, bezeuget das Symbolum, darin stehet: ich glaube eine heilige christliche Kirch.“ (B 1. 2.) Die reine christliche Lehre, welche hier als das Hauptmerkmal der wahren Kirche angegeben ist, ist gleichbedeutend mit dem Wort Gottes, „man soll darauf achthaben, wo das Evangelium ist, muss die Kirche sein“; — „die wahre christliche Kirche sind diejenigen, welche Gottes Wort haben, dasselbige hören, lehren, predigen und handeln“ (B 3. 4). Dem entspricht, dass „der Haufe, so die rechte Lehr des heiligen Evangelii verfolget, nicht die Kirche ist noch sein kann“ (C 1). Sollte diese Formel: rechte Lehre des Evangeliums, den statutarischen Inhalt der Augustana bedeuten? Darauf kommt es Jonas ohne Zweifel gar nicht an, wenn er in unmittelbarer Beziehung darauf (C 3) die Trennung der wahren Kirche von der falschen nach 2 Cor. 6, 14—18 motivirt durch „den grossen mächtigen Trost und die liebliche göttliche Verheissung: Ich will euer Vater sein, ihr sollt meine Söhne und Töchter sein. Wenn ein fromm christlich Herz ein solch Wort recht an-

sieht und fasset, wie sollte das nicht grosse Wonne und Freude haben, wie sollt' es nicht mutig und trotzig werden wider alles Dreuen des Teufels und der Welt? . . . . Was liegt uns daran, wenn die ganze Welt und alle Creaturen wider uns wären, wenn Gott will gnädig sein? Was kann uns schaden, obgleich alle Gottlosen uns als Feinde zu tilgen suchen, wenn uns Gott vor liebe Kinder hält?" [1]) Die rechte Lehre des Evangeliums vergegenwärtigt eben die Gnade Gottes über seine Kinder in allen Lagen des Lebens, als Folge ihres rechten Verständnisses seines Wortes, und als Merkmal ihrer Gemeinschaft als Kirche. Nachdem nun Jonas gegen Witzel die Absonderung der Evangelischen von der falschen Kirche gerechtfertigt hat, denkt er auch an nichts weniger als daran, dass die Abgrenzung durch rechtliche Formen rein und sauber vollzogen sei. Ebenso vielmehr wie Melanchthon in der Apologie die Kirche in den überall zerstreuten Menschen nachweist, welche richtig an Christus glauben, beschränkt Jonas den Titel der falschen Kirche auf die, welche „die papistische Abgötterei treiben, predigen, ausschreiben", hebt aber zugleich hervor, „dass viel frommer Leut sein untern Papisten, welche in ihrem Glauben in Gemeinschaft unserer Lehre und Glauben sind. . . . Mit dem Leibe müssen viel rechte wahre Christen unter den Gottlosen wohnen, wiewohl es ihnen schwer ist" (D 1). Jonas begreift also die wahre Kirche noch nicht als öffentliche Confessionsgemeinde mit identischem Cultus, geschweige denn, dass er die Anfänge von Kirchenregiment bei den Lutheranern in Anschlag bringt, da ihm Gewalt und Regiment als das Merkmal der falschen Kirche gilt.

So ist der Begriff von der wahren, also der allgemeinen Kirche bei Jonas beschaffen. Demnächst geht er dazu über, nachzuweisen, warum „die, welche der Papisten Lehre führen und verteidigen", die falsche Kirche sind; und indem er nun ohne besonderen Beweis voraussetzt, dass die Merkmale der wahren Kirche auf ihn und seine Genossen zutreffen, so ver-

---

[1]) Vgl. übrigens zu dieser Gedankenreihe Luthers Brief an Melanchthon vom 29. Juni 1530 bei de Wette IV, S. 54.

gegenwärtigt sich ihm der Streit in den „Artikeln der Lehre beiderseits“. Er hält es jedoch nicht für nötig, sie „alle gegen einander zu erzählen; doch damit öffentlich am Tage gesehen werde, dass die Papisten Abgötterei lehren und behalten, will ich etliche erzählen“ (D 2). In den Lehrartikeln also, welche er geltend macht, vertritt er die Particularität der reformatorischen Kirchenbildung. In dieser Betrachtung rügt er bei den Gegnern den Misbrauch der Messe, die Anrufung der Heiligen, ferner „dass die Widersacher lehren wider das Evangelium und alle Schriften der Apostel, dass wir sollen zweifeln, ob wir einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde haben“ (D 3), ferner „dass wir Vergebung der Sünde erlangen um unseres Verdienstes und eigener guter Werke willen“, dass der Mönchstand Vollkommenheit sei, die Herzählung aller Sünden in der Beichte. Wenn nun die Evangelischen, „die wir Gottes Wort bekennen“, oder „Gottes Wort lehren“, sich von der falschen Kirche absondern. d. h. von denen, welche in den bezeichneten Artikeln Gotteslästerung oder Abgötterei treiben, so wiederholt Jonas am Schlusse dieser Erörterung, dass er dabei zwischen den papistischen Führern und den gottesfürchtigen Leuten unterscheide, welche unter den Papisten „Gottes Wort gern lesen und auch hören wollen, der vornehmsten Artikel auch, als vom Glauben, von Vergebung der Sünde durch Christum rechten christlichen Bericht haben“ (F 4). Endlich „ob uns jemand vorwürfe, wir hätten uns von der Kirche abgesondert und etliche Dinge verändert, welche vor Alters und lange Zeit diejenigen gehalten, so zur Zeit die rechte christliche Kirche gewesen sind, darauf antworte ich: Erstlich ist es gewiss, dass in den Artikeln vom Glauben an Christum, von Vergebung der Sünde, als nämlich, dass wir aus Gnaden um Christus willen, nicht wegen eigener Würdigkeit Vergebung der Sünden erlangen durch Glauben, item, dass Menschengesetze nicht sollen für nötige Gottesdienste gehalten werden, oder dass man meine darum vor Gott gerecht zu sein, sondern sollen leibliche und Mitteldinge und freigehalten werden; — in den höchsten Artikeln und Hauptstücken sage ich, haben alle diejenigen, welche Glieder der rechten wahren

christlichen Kirche gewesen sind, gleich dasselbige geglaubt und gehalten, das wir glauben und halten. Und dass Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Bernardus und andere dasselbige geglaubt und gehalten haben, zeigen öffentlich ihre Schriften an. . . . Zum andern haben sie von Menschensatzungen auch also geschrieben und gelehret wie wir.“ (G 1.) Mit diesen Bestimmungen also kehrt Jonas zu dem Begriff der allgemeinen Kirche zurück, welche immer gewesen ist und in der Gegenwart durch die constituirte Gemeinschaft des Augsburgischen Bekenntnisses nicht erschöpft ist. Zu dem Merkmal der reinen Lehre des Evangeliums fügt er hier das Merkmal der höchsten Artikel und Hauptstücke hinzu, in welchem die wahren Christen von jeher und auch jetzt unter dem Papsttum übereinstimmen. Er nennt hier nun nichts mehr als die Auffassung der freien Gnade durch Christus im Glauben zur Vergebung der Sünde, wozu (D 3) noch die Behauptung der Heilsgewissheit des Gläubigen kommt, und die Indifferenz der menschlichen Cultusordnungen in der Kirche. Das sind auch die Lehrartikel, welche das Verständnis und die richtige Wertschätzung des Evangeliums vermitteln, das ist die reine Lehre oder der reine Verstand des Evangeliums selbst. Sofern nun die Lehre Luthers, in diesem Umfang gedacht, sich mit der Wahrheit des Evangeliums deckt, geht Jonas endlich dazu über, dass „diese Lehre viel trefflicher guter Früchte gebracht hat und grossen mächtigen Nutzen geschafft“ (K 1).

Am Schlusse dieser Betrachtung heisst es endlich (M 4): „Dieses sei auf diesmal genug gesagt, was unsere Lehre grossen Nutzen geschafft. . . . Esaia 55 ist geschrieben: Mein Wort, sagt der Herr, soll nicht vergeblich wieder zu mir kommen. . . . Darum so wir Gottes Wort lehren und predigen, so hat es keinen Zweifel, dass dasselbige göttliche Wort auch sonst bei vielen gute Frucht schafft. Denn ob du (Witzel) diese Lehre lästerst, so werden doch viele redliche Leute recht unterrichtet von der Busse, von rechtem christlichen Gebete, von Gottesfurcht und Glauben im Herzen, das ist von rechtem Gottesdienst, von rechten guten Werken, werden auch vor falschen Gottesdiensten, vor Menschenlehren gewarnt, zu christlicher Hoffnung und Geduld gereizt, und

schafft also diese Lehre als das wahre Gotteswort Furcht, fördert Heil und Seligkeit der Gewissen, Gottes Lob und Ehre, Erkenntnis der Wahrheit . . . . und wenn gleich etliche diese Lehre misbrauchen, so muss man doch um derer willen, die es misbrauchen, die Predigt des göttlichen Wortes nicht nachlassen." Allerdings begegnet uns hier die Gleichsetzung von Gottes Wort und Luthers Lehre, aber in einer so deutlichen Begränzung, dass die doctrinäre Benutzung dieser Formel in der spätern Zeit direct ausgeschlossen ist. Es sind lauter praktische Grundsätze und Antriebe, worauf sich der rechte Unterricht in „unserer Lehre" bezieht, und der Erfolg derselben hat sein letztes Motiv darin, dass die Lehre, oder die Predigt des göttlichen Wortes nichts anders vertritt, als den freien Gnadenwillen Gottes in Christus. Als praktische Darstellung dieser Offenbarung ist die gemeinte Lehre eben die Fortsetzung des Offenbarungswortes Gottes selbst: In diesem Sinne ist sie doctrina evangelii. Deshalb durfte Jonas behaupten, dass die wahre Kirche bei den Lutheranern sei. Seine ganze Darstellung ist in der nächsten Uebereinstimmung mit dem Torgauer Artikel. Wenn nun Jonas im Jahre 1534 eingeweiht gewesen ist in die Grundsätze der reformatorischen Partei und in den Sinn des wenige Jahre vorher zu Augsburg abgelegten Bekenntnisses, so werde ich wohl mit meiner Auslegung des 7. Artikels und mit meiner Darstellung des Weges, auf welchem Melanchthon die Reformation Luthers in die lutherische Particularkirche übergeführt hat, Recht behalten.

(20. September 1877.)

Georg Witzels Abkehr vom Luthertum.

Von

Albrecht Ritschl.

Georg Witzel aus Vacha, welcher aus einem Anhänger des Luthertums ein erbitterter Gegner desselben geworden, aber daneben auf die Reform der katholischen Kirche und die Ausgleichung der beiden kirchlichen Parteien des 16. Jahrhunderts bedacht war, — ein Theolog von umfassenden und geordneten Kenntnissen, dem es insoweit Ernst war mit der sittlichen Herstellung der Kirche, als er an den herrschenden Unsitten Anstoss nahm, dabei in seinem Bildungsgange ebenso unklar, als er selbständig zu sein glaubte, und schliesslich ohne allen Erfolg seines weitgreifenden Strebens, — hat in den letzten Jahrzehnten wiederholt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Schriften, welche sich mit ihm beschäftigen, ergänzen sich auch gewissermassen. Nämlich Neander („De G. W. eiusque in ecclesiam evangelicam animo", Berlin 1839) sucht die Gründe der Abwendung Witzels vom Luthertum aufzufinden; Kampschulte („De G. W. eiusque studiis et scriptis irenicis", Bonn 1856) verfolgt die Bestrebungen des Mannes zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche; endlich G. L. Schmidt („Georg Witzel, ein Altkatholik des 16. Jahrhunderts"; Wien 1876) empfiehlt ihn als praktisches Vorbild für „die jetzige Bewegung auf katholischem Gebiete". Dieser Biograph Witzels hegt dabei den innigen Wunsch, dass durch dieselbe „Witzels Ideal der Verwirklichung so viel als möglich näher gebracht werde". Gegenüber dieser Schätzung des Mannes habe ich mir ge-

stattet, meine Ansicht über seinen Wert von vornherein auszusprechen, und ich finde es sehr wenig geschmackvoll, dem altkatholischen Kirchentum, wenn man demselben wohlwill, diesen Mann als Vorbild anzubieten, welcher zwar sich die umfassendste Aufgabe gestellt hatte, aber so, dass er in ihr als ein blosser Doctrinär und als ein gänzlich unpraktischer Mensch erscheint. Ich bin für ihn auch nur in der Richtung interessirt, welche Neander innegehalten hat. Die Frage nach dem Grunde der Abkehr Witzels von der lutherischen Reformation versuche ich aber anders zu beantworten, als es von jenem Vorgänger geschehen ist.

Zunächst recapitulire ich die Data seines Lebens [1]). Zu Vacha an der Werra 1501 geboren, beendete er seine regelmässigen Studien zu Erfurt, ging dann aber noch auf ein halbes Jahr nach Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte. Mit der Priesterweihe durch den Bischof von Merseburg versehen, trat er in seiner Vaterstadt als Vicarius in den Kirchendienst (1523). Er verkündete hier Luthers Grundsätze und nahm ein Weib zur Ehe. Durch die Verbindung mit dem lutherisch gesinnten Pfarrer zu Eisenach, Jakob Strauss, erreichte er die Anstellung als Pfarrer zu Wenigen-Lubnitz in Thüringen (1525). Jedoch der Münzerische Aufstand, der auch seine Gemeinde in Bewegung setzte und ihm den Verdacht zuzog, denselben begünstigt zu haben, liess ihn dort nicht lange weilen. Indessen wurde er in Folge einer Empfehlung Luthers vom Kurfürsten von Sachsen zum Pfarrer in Niemegk unweit Wittenberg berufen (1526). Trotz der Nähe seines Wohnortes hielt er sich nun von den Männern in Wittenberg zurück; seine Studien widmete er neben der Bibel den Kirchenvätern, nicht aber den Schriften Luthers und seiner Genossen. Schon 1529 gab er an Melanchthon und an Jonas Kunde davon, dass er mit den Zielen und der Methode der Reformation Luthers nicht einverstanden sei. Allein erst 1531 verzichtete er freiwillig auf sein Amt in

---

[1]) Hauptsächlich nach Strobel, Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahrhunderts, 2. Band, 2. Stück (Nürnberg und Altdorf 1787).

Niemegk, nachdem er wegen ungerechten Verdachtes, dass er mit dem Antitrinitarier Campanus in engerem Einverständnis sei, in Belzig gefangen gewesen und schliesslich durch Luthers Fürwort befreit worden war. Von Vacha aus, wohin er sich zurückzog, begann er alsbald seine schriftstellerischen Angriffe auf die lutherische Reformation mit einer „Verteidigung der guten Werke“, welche 1532 erschien. Er benahm sich fortan als Mitglied der alten Kirche, da seine Tendenz auf deren Reform, so wie er sie beschränkt hatte, ihm dies gestattete, unterhielt einen ausgebreiteten Briefwechsel mit hervorragenden Vertretern der alten Partei, befand sich aber insofern in einer unklaren Stellung, als er beweibter Priester war und in katholischer Umgebung sich aller priesterlichen Functionen zu enthalten hatte. Diese missliche Lage dauerte nicht nur fort, sondern wurde für ihn noch verschärft, als er sich durch den katholisch gesinnten Grafen Hoyer von Mansfeld an die Kirche in Eisleben berufen liess (1533). Er fand in dieser Stadt fast keine Genossen seiner Ueberzeugung mehr, also keine katholische Gemeinde, vielmehr war er der Gegenstand aller möglichen Anfeindungen; dabei trat er auch nicht als katholischer Priester auf, sondern musste sich auf die nach dem Massstabe der katholischen Kirche untergeordnete Function der Predigt beschränken. Er hat in Eisleben bis 1538 ausgehalten, und die Musse, welche sein Amt ihm gestattete, durch zahlreiche Schriften ausgefüllt. Der Zeitraum von 1532—1538 umfasst auch diejenigen seiner Schriften, welche für die folgende Untersuchung in Betracht kommen. Unter denselben ist besonders wichtig eine Sammlung von Briefen, welche er zwischen 1530 und 1536 geschrieben und 1537 herausgegeben hat. Im Jahre 1538 wurde er durch Herzog Georg von Sachsen, danach durch Kurfürst Joachim II. von Brandenburg zu halbschlächtigen Reformationsunternehmungen zugezogen, von welchen die eine erfolglos blieb, die andere in eine andere Bahn übergeführt wurde. Und hiemit tritt er in die zweite Epoche seines öffentlichen Lebens, welches er seit 1540 in Fulda, seit 1554 in Mainz unter dem Schutze der dortigen Kirchenfürsten führte. Immer darauf bedacht, eine relative Reform des katholischen Kirchentums durch ein

Concil zu betreiben, musste er noch erleben, dass die Jesuiten zu Trient etwas ganz anderes durchsetzten, als was ihm vorgeschwebt hatte. Er ist 1573 gestorben, nachdem er trotz seines Priestertums auch die zweite und die dritte Frau heimgeführt hat, vielleicht um dadurch einen Hauptgrundsatz seiner kirchlichen Friedensvermittelung praktisch ins Licht zu setzen.

Witzel kann, ehe er nach Wittenberg kam, noch keine eigentlich theologischen Studien getrieben haben, wenn es eine richtige Angabe ist, dass er die Bibel noch nicht von ferne begrüsst und noch keinen Band eines kirchlichen Schriftstellers gesehen habe, als er unwissend in die Falle Luthers gegangen sei (Epist. D d 2). Er wird also bis in sein zwanzigstes Lebensjahr auf der hohen Schule zu Erfurt nur humanistische Studien getrieben haben. Von dem Erwerbe derselben legen namentlich seine Briefe deutliches Zeugnis ab. Sie sind in der Satzbildung leicht und lebhaft, in der Wahl der Ausdrücke meistens schwülstig und pretiös, in der rhetorischen Anordnung gesucht und kokett, in der persönlichen Haltung gegen die wissenschaftlichen und kirchlichen Gönner schmeichlerisch und künstlich. Ich enthalte mich, hieraus einen ungünstigen Schluss auf Witzels Charakter zu ziehen. Diese Art von Schriftstellerei war darauf gestellt, dass man eine der gewöhnlichen Stimmung fremde Rolle spielte. Darum brauchte der Ertrag dieser Beschäftigung und des entsprechenden Verkehrs nicht notwendig eine fehlerhafte Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zu sein, sondern nur etwa der Eindruck, dass man etwas auf sich und seine Gebildetheit halten dürfe. War dieses bei Witzel der Fall, so wird sich später zeigen, dass seine humanistische Bildung und seine persönliche Gemeinschaft mit deren Vertretern ihm auch als Schutz vor einer gewissen Abirrung gedient hat, die seiner religiös-sittlichen Richtung nahe lag. Der Humanismus ist ein eigentümlicher bleibender Zug seines Charakters. Das religiöse Interesse aber, welches er in seiner humanistischen Bildungsepoche aufgefasst hatte, stützte sich auf Erasmus. Dessen Schriften haben ihn auch, wie er erklärt, zum Anschluss an Luther disponirt. Als den Grund dieses Schrittes erklärt er,

neben seinem oben schon angeführten Mangel an gegründeter Einsicht, die hinreissende Gewalt der öffentlichen Meinung, welche Luthern entgegengetragen wurde, in der Erwartung, dass durch ihn alle Zustände der Gesellschaft zu grösserer christlicher Reinheit gebracht werden würden [1]). Diese Motivirung ist durchaus verständlich; ebenso aber bezeichnet der Umstand, dass Witzel auf den Antrieb seines Vaters im Jahre 1521 sich die Priesterweihe erteilen liess, nicht notwendig einen Widerspruch gegen seine damals gehegte lutherische Gesinnung. Denn der Angriff Luthers auf die römischen Sacramente in der „babylonischen Gefangenschaft" hatte noch nicht die Bedeutung eines unmittelbaren praktischen Bruches seiner selbst und seiner Anhänger mit dem bestehenden kirchlichen System.

Der Zusammenhang mit Jakob Strauss in Eisenach, durch welchen er in die Pfarre zu Wenigen-Lubnitz empfohlen wurde, giebt keinen Aufschluss darüber, ob Witzel schon im Jahre 1525 in einer gewissen Spannung gegen Luthers Grundsätze gestanden hat. Die Meinung jenes Mannes, dass nicht nur der Zinskauf unchristlich, sondern auch die Schuldner berechtigt seien, die ihnen obliegende Zinszahlung zu ver-

---

1) Epist. 64: „Attraxit me primum in partem vestram plausus ille orbis maximus, pellexit praeproperus eruditorum assensus, incitavit novitas, ut plerique natura huius cupidine ducimur, perpulit ecclesiae foeda facies, potissimum incitavit spes magna, omnia fore purius christiana. Calcar ad id ingens erant Erasmi vigiliae, quas qui legerat, is non potuit non favere coeptis istis, quantumcunque reclamante una portione orbis." Den letzten Satz giebt Schmidt S. 8 in der Erzählung so wieder: „Auch in Witzel weckte die Lectüre von Erasmus' Vigilien, wie in jedem, der sie las, das Verlangen, die neue Theologie kennen zu lernen." Schmidt hat sich, wie es scheint, gar nicht danach umgesehen, ob es eine Schrift von Erasmus unter jenem Titel giebt. Eine solche aber ist durch den Druck des Wortes mit kleinen Anfangsbuchstaben auch gar nicht angezeigt. Der Ausdruck ist eine pretiöse Metonymie für die Schriften des Erasmus, welche erläutert wird durch eine Stelle in dem lobhudelnden Brief an diesen selbst (D d 4): „Nullus honos ulli mortalium unquam habitus est, qui te non maxime deceat ob labores et vigilias tuas incomparabiles, quibus et piae et bonae literae non sine invidia nobis redditae sunt."

weigern [1]), entspricht nicht den Ansichten, welche Witzel später kundgiebt. Er hat also schwerlich diese Selbsthülfe gebilligt. Die Angaben aber, welche Jonas späterhin darüber gemacht hat, dass Witzel den Aufstand Münzers begünstigt habe [2]), hat derselbe in aller Glaubwürdigkeit als unrichtig abgelehnt. Absichtlich hat er sich so wenig mit Münzer eingelassen, dass er vielmehr durch ein Schreiben ihn aufgefordert hat, von seiner Bahn umzukehren [3]). Was Jonas, sein hauptsächlicher Verfolger, in der Angelegenheit nach acht Jahren erzählt, wird schon dadurch unglaublich, dass, als Witzel durch den Patron seiner Pfarre entlassen wurde, Luther ihn dem Kurfürsten von Sachsen für die Pfarre in Niemegk empfahl [4]). Witzel kann also unmittelbar nach dem Ausgang des Münzerschen Aufstandes nicht der Begünstigung desselben verdächtig gewesen sein.

Nichts desto weniger muss er, als er 1526 sein Amt in Niemegk antrat, die Bedenken schon gehegt haben, welche ihn nachher bestimmten, sich von Luther zu trennen. Denn eine gleich zu erwähnende chronologische Angabe nötigt zu dieser Annahme. Zunächst wird von Neander (S. 17) und Baxmann (Herzogs Realencykl. XVIII, S. 83) erzählt, dass Witzel seine Bedenken über die Methode der Reformation im Jahre 1527 an Melanchthon und Jonas ausgesprochen habe, indem er jenem eine Schrift unter dem Titel „Hypothymosyne" (Rat, Warnung), diesem „Aphorismi ex actis apostolorum" übersandte. Jene Jahreszahl ergiebt sich allerdings aus dem ersten Brief der Sammlung, welcher von MDXXIX datirt ist: „Misi ante biennium" etc. (B 1). Indessen diese Jahres-

---

[1]) Luthers Briefe von de Wette II, S. 425. 502.

[2]) In der Schrift von Jonas: „Wilch die rechte Kirche und wilch die falsche Kirche ist. Christlich Antwort und tröstliche Unterricht wider das pharisäische Gewäsch Georg Wicels." Wittenberg 1533. Den Anhang: „Görg Wicels Historia" hat Strobel a. a. O., S. 213—229 abdrucken lassen.

[3]) Diese Mitteilungen in der Schrift Witzels: „Von der christlichen kirchen, wider Jodocum Koch der sich nennet Justum Jonam" (Leipzig 1534), sind bei Strobel a. a. O., S. 281—291 zu finden.

[4]) Briefe III, S. 49.

zahl ist verdruckt statt MDXXXI. Denn zugleich schreibt Witzel daselbst: „Misi theologis apud Marpurgum isto anno dialogum, cui titulum feci Ecclesia“; diese Notiz weist aber notwendig auf 1529. Ferner giebt er in dem Apologeticon an Kurfürst Johann von 1531 wiederum an: „Biennium est, quod scripsi libellos duos“ (J 2). Damit stimmt überein, was Melanchthon 22. October 1533 an Agricola schreibt: „Fuerunt mihi ante quadriennium aut amplius magnae cum eo contentiones de rebus politicis“, — eben auf Anlass der zwei Schriften (C. R. II, 678). Also die genannten drei Schriften sind von 1529. Aber in der angeführten Verteidigungsschrift erwähnt er überhaupt, dass er über dasselbe Thema an seine Freunde viele Briefe geschrieben und Dialoge, Axiome und einzelne exegetische Ausführungen geschickt habe. Wenn er nun hier (J 4) sagt, dass diese Tätigkeit in sexennium dauere, so führt diese Angabe von 1531 auf 1526 zurück. Damit ist nun zu vergleichen, dass er zu Ostern 1532 schreibt: „Ante annos plus sex coeperunt animo meo multa displicere in evangelica ecclesia, praesertim quod ad mores attinebat. Id temporis inceptabam zelum dei exercere in iniustitiam et tenebrarum opera, idque publice et domestice, concionando et scribendo.“ (Q 1.) Diese Notiz begründet also den Schluss, dass, als Witzel im Anfange 1526 in Niemegk einzog, er nicht mehr mit Luther ganz einverstanden war, und sie erklärt zugleich, warum er sich auch des persönlichen Verkehrs mit den Wittenbergern begeben hat.

Ueber jene beiden Schriften für Melanchthon und Jonas giebt der Brief des erstern an Agricola (C. R. II, 678) nur ungenaue Auskunft. Dieses ist erklärlich, da mehr als vier Jahre verflossen waren, seitdem sich Melanchthon mit denselben beschäftigt hatte. Ueberhaupt wird er damals an Witzel nur dadurch erinnert [1]), dass derselbe nach Eisleben berufen und den dortigen evangelischen Predigern, also auch Agricola, entgegengestellt worden war. Was Melanchthon damals mit-

---

[1]) Vgl. den Brief Luthers an Agricola von demselben Tage (22. Oct. 1533) bei de Wette IV, S. 488.

teilt, lautet: „Miserat ad me et ad Jonam duos libellos eodem fere argumento. In altero scripserat ordine novam πολιτείαν de abolendis ludis nuptiarum ac conviviis, de litibus in foro simplicius iudicandis, de principum cancellariis, ne causae diu extraherentur. Erat plane πολιτεία Platonis. . . In altero libello erat enarratio actorum apostolicorum, sed fere idem argumentum. Voluit enim, eum librum imaginem esse suae illius politiae. Itaque statues, eum leviter tinctum esse literis, sed tamen monachum esse, hoc est sine vero et recto iudicio.“ Es wird sich zeigen, dass das ingenium vere monasticum, welches Melanchthon vorher dem Witzel beilegt, noch in einem andern Sinne verstanden werden darf, als in dem eben von Melanchthon gedeuteten.

Die Angaben, welche Witzel an verschiedenen Stellen über die Absicht, den Inhalt und die Veranlassung jener beiden Schriften macht, sind folgende. In der Briefsammlung bemerkt er an drei Stellen (B 1, J 3, Q 1) übereinstimmend in aller Kürze, dass die erste Schrift auf die Heiligkeit der Kirche gerichtet gewesen sei, und das bezeichnet habe, was in dieser Beziehung an der Wittenberger Reform zu vermissen sei; die Aphorismen über die Apostelgeschichte wären eine Vergleichung der (evangelischen) Kirche mit der (apostolischen) Kirche gewesen. Ausführlicher äussert er sich über die zweite in einer gegen Jonas gerichteten, im Jahre 1533 verfassten Streitschrift [1]). Er habe in der kirchlichen Versammlung vor vier Jahren (also 1529) die Apostelgeschichte vorgelesen. „Jam propius intuenti mihi res e c c l e s i a e p r i m a e v a e, coepi et eam circumspicere ecclesiam, quam se purgasse atque redintegrasse putabant Evangelici.“ Als er nun sich überzeugte, wie wenig beide übereinstimmen, habe er sich gedrungen gefühlt, schriftlich auszuführen, quam longe inter sese discreparent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Insbesondere will er darauf hingewiesen haben, dass die heidnischen, d. h. die offenbar schlechten Gewohnheiten, welche man

---

[1]) „Confutatio calumniosissimae responsionis Justi Jonae id est Jodoci Koch, una cum assertione bonorum operum“, 1533, 8°. In der mir vorliegenden erneuten und vermehrten Ausgabe von 1549, D 1.

dort zulasse, durch welche der alte Adam mehr genährt als vertrieben werde, zum Evangelium nicht passen. Auf die üblichen Hochzeitsfeiern wird sich beziehen, wenn Witzel rügt, dass Heiliges spasshaft behandelt werde, und dass man aus Furcht oder wegen Vorteils solches dulde. Als den leitenden Gesichtspunkt dieser Bedenken bezeichnet aber Witzel schon in einer oben (S. 392) angeführten Briefstelle, dass die mangelhafte Fürsorge für die Ordnung der Sitten ihn der evangelischen Kirche entfremdet habe. Vergleicht man diese Andeutungen mit den Angaben Melanchthons über Witzels Schriften, so wird die Rüge der Hochzeitsfeiern direct bestätigt, und es ist auch verständlich, was Witzel von dem sittenverderblichen Prozessverfahren bei den fürstlichen Gerichten hinzugefügt haben soll. Aber in dieser Beziehung giebt Witzel in einem Brief von 1531 (aus Niemegk an J. T.) kund, dass er inzwischen zu einer ganz radicalen Ansicht gelangt war. In diesem wichtigen Brief, der uns noch öfter beschäftigen wird, erklärt er mit der grössten Leidenschaft, dass die Ansicht Melanchthons über die Befugnis des Christen, beim weltlichen Forum Recht zu suchen — eine Ansicht, welcher der Empfänger dieses Briefes beigetreten war —, durch den Herrn in der Bergpredigt, wie durch Paulus im ersten Korintherbrief widerlegt werde (D 3. 4). Er hat es also wenigstens damals sehr praktisch mit diesem Grundsatz gemeint, dass der Christ dem weltlichen Rechte aus dem Wege zu gehen habe. Denn er fügt hinzu, dass die Unumgänglichkeit des weltlichen Rechts im Leben kein Argument sei, um es als christlich gültig erkennen zu lassen. Später, in einem undatirten Briefe des vierten Buches, welcher zwischen Briefen von 1536 steht, hat er die Sache billiger gegeben. Ein rhetorisches Exercitium über den Gegensatz zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Jurisprudenz, von denen jene den Himmel mit Märtyrern, diese die Erde mit gerechten Eigentümern anfüllt u. s. w., geht in das Bekenntnis aus, dass die Gegenwart der Juristen ebensowenig entbehren könne, wie der weltlichen (staatlichen) Gewalt überhaupt, wegen der Schlechtigkeit der Menschen. Wenn wir hingegen dem Evangelium gemäss wären, so brauchten wir keine Juristen (o 3).

Diese Ansicht kommt also ziemlich direct auf den Satz hinaus, den er einige Jahre vorher so stark weggeworfen hatte, und findet auch im letzten Punkte directen Widerhall bei Luther. Dennoch ist der rigoristische Anlauf, den Witzel in dieser Frage 1531 genommen hat, für seine in dieses Jahr fallende öffentliche Entscheidung gegen die Wittenberger nicht gleichgültig, sondern charakteristisch. Uebrigens ist es für das Verständnis der Ideen Witzels zweckmässig, sich zunächst auf das bisher Vorgetragene zu beschränken. Als er 1531 Niemegk verliess, wo er seit zwei Jahren die Gerechtigkeit aus Werken gepredigt hatte (nach der Angabe in seiner Apologia, Freiburg im Breisgau 1536, C 3) war schon sein Project der Reformation nach dem Vorbilde der ältesten, der apostolischen Kirche anders modificirt oder durch eine neue Combination verschoben. Indessen, indem ich diese letztere vorbehalte, so bestätigt Witzel in dem schon berührten Brief an J. T. die Argumente, welche er zwei Jahre vorher an Melanchthon und Jonas vorgetragen hatte: „Ergo ad veterem illam unam veram hoc est apostolicam ecclesiam redeundum erat orbi. . . Cupio ecclesiam redire unde venit, quia inter omnes nullam fere video Christo verboque regni eius dignam. . . Nihil salubrius fecerimus, quam si eam ecclesiae formam instauremus, quae sola Christo suo dignissima. . . . Non eget nostris additamentis vetus ecclesia. . . . Nihil ego desidero ullubi. Mihi satisfacit actorum liber pretiosissimus. . . . Persuasum habeo, veteres recentioribus spiritu, fide, dilectione, sapientia spirituali, conversationis sanctitate et iustitia antecelluisse.“ (C 2 — D 1.)

Wenn nun Melanchthon im Stande war, dieses Reformationsideal als eine Platonische Republik weit wegzuwerfen, so hat er zugleich wohl nicht gewusst, dass dasselbe in der abendländischen Kirche nichts Neues und Unerhörtes gewesen ist. Vielmehr lässt sich feststellen, dass die Rückbildung der Kirche auf das in der Apostelgeschichte gezeichnete Vorbild dasjenige Ziel ist, auf welches die deutlichen reformatorischen Bestrebungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters gerichtet sind. Die Angabe (Act. 4, 32), dass die Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Sele, und dass ihnen aller Besitz

gemeinsam war, hat seit dem 12. Jahrhundert immer von neuem die Aufmerksamkeit auf jene ursprüngliche Vollkommenheit der Gemeinde zu Jerusalem als auf das erstrebenswerte Ziel gerichtet. Nur in einem Falle hängen die Erscheinungen dieser Art durch Ueberlieferung mit einander zusammen, in den meisten Fällen erkennt man aber, dass dieses Ideal je und je in ganz spontaner Weise die Gemüter ergriffen hat. Zuerst, soviel ich sehe, taucht der Massstab zur Beurteilung der kirchlichen Zustände in den Schriften des Joachim von Floris († 1202) auf [1]). Gleichzeitig (um 1170) ist Petrus Waldus um die Erneuerung des apostolischen Lebens in der wörtlichen Beobachtung der Gebote Christi, in freiwilliger Armut, überhaupt in evangelischer (asketischer) Vollkommenheit bemüht. Es ist noch immer nötig, gegen die vulgäre Compendientradition das Zeugnis von Herzog anzurufen, dass diese Reform „auf katholischem Boden steht und in demselben wurzelt“ [2]). Wenn auch der Anspruch, die ursprüngliche Kirche zu erneuen, von Anfang an durch Waldus nicht vertreten worden sein sollte, so ist es nicht zweifelhaft, dass die Waldenser sich dadurch zu legitimiren gelernt haben, da ihre katholischen Gegner ihnen das abstreiten [3]). Ebenso hat die Erneuerung des apostolischen Lebens durch den heiligen Franciscus († 1226) ihre volle Wertschätzung darin gefunden, dass seine Anhänger die Uebereinstimmung seiner Regel mit dem status primitivae ecclesiae feststellten, demgemäss er non tam novam addidit regulam quam veterem renovavit [4]). Ferner schliesst sich dieser Reihe

---

1) Bei Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 353: „Quam vero longe sit omnis moderna religio a forma primitivae ecclesiae, ex multis intelligi potest.“ Unter dessen Weissagungen, welche die Franciscaner auf sich bezogen, möchte nach Gieselers Urteil (S. 354) echt sein: „Necesse est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis sed potius vendebatur.“

2) Herzog, Die romanischen Waldenser (Halle 1853), S. 131. 141. 189.

3) Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. S. 565.

4) Jacobus a Vitriaco bei Gieseler a. a. O., S. 325. Oben im ersten Heft des zweiten Bandes, S. 12.

von Reformationen der Böhme Matthias von Janow († 1394)[1] und die Gemeinde der böhmischen Brüder an (seit 1457). Deren Stifter aber, der ehemalige Barfüsser Gregor, dürfte dafür bürgen, dass wir in dieser Gemeinde eine Abzweigung der franciscanischen Bewegung zu erkennen haben[2]. Auch diese Gemeinde behauptet den Boden des mittelaltrigen Katholicismus; aber gerade in dem Masse, als sie

---

1) Krummel, Geschichte der böhm. Reformation im 15. Jahrhundert, S. 89 ff.

2) Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder (Prag 1857), Bd. I, S. 21. 26 ff. Mit der Möglichkeit der Abstammung dieser Partei von den Waldensern, welche noch von Zezschwitz („Die Catechismen der Waldenser und böhmischen Brüder", 1863, S. 154 ff.) aufrecht erhält, ist bisher die Möglichkeit ihrer Herkunft aus franciscanischer Wurzel nicht verglichen worden, welche mir sehr wahrscheinlich ist. Ich kann mich auch nicht davon überzeugen, dass Peter von Chelziz, der für die Gründung der böhmischen Brüdergemeinde von Bedeutung gewesen ist, so sicher, wie von Zezschwitz angiebt, mit den Waldensern zusammenhängt. Die Stelle, welche Palacky (Böhm. Gesch. IV, 1. S. 476) aus einer seiner Schriften anführt: „Der Kaiser Constantin machte den Papst wieder der Welt, der weltlichen Güter und Ehren teilhaftig. Wenn daher früher Sylvester und Petrus Waldus sich vor ihm in Wäldern und Höhlen verbargen, so setzte später der Kaiser Sylvestern auf ein Maultier und führte ihn nach Rom"; — scheint in den gesperrt gedruckten Worten eine Interpolation darzubieten, da nachher nicht von Ehren die Rede ist, welche Constantin auch dem Petrus Waldus erwiesen hätte. Der Laie (einige bezeichnen ihn als Schuster) Peter von Chelziz sieht mir ganz wie ein Franciscaner-Tertiarier aus, welcher freilich aus dem Rahmen dieser Stellung herausgetreten ist, wie der ehemalige Barfüsser Bruder Gregor aus der seinigen. Die Opposition gegen das „antichristliche" Papsttum ist bei den Spiritualen ebenso heimisch, wie bei den Waldensern. Die Beurteilung der Zustände der Kirche als antichristlich kann Peter allerdings auch von Militsch von Kremsier und Matthias von Janow überkommen haben. Indessen vermag ich doch solche Urteile in der damaligen Zeit, wie sie auch von der heiligen Birgitta gefällt sind, nur als Widerhall der Bewegung der franciscanischen Spiritualen anzusehen. Allein die sociale Ordnung der Chelzizer Brüder, welche den Stamm der böhmischen Brüder bildeten, ist durch jene reformatorischen Prediger nicht direct veranlasst, sondern höchstens indirect vorbereitet. Wenn sie also von Peter nicht ebenso originell erzeugt ist, wie früher von Waldus und von Franciscus, so kann sie den Umständen gemäss nur aus dem Wirkungskreise des letztern abgeleitet sein.



den Waldensern ähnlich gewesen ist, erstrebt sie wie diese die Herstellung des ursprünglichen Christentums. Dieser Gesichtspunkt erstreckt sich endlich auch in das Gebiet der katholischen Contrareformation hinein. Die Jesuiten haben die von ihnen regierten Niederlassungen der Indianer in Paraguay als Nachbild der ersten Christengemeinden gerühmt [1]).

Witzel scheint die Tendenz auf die Herstellung der ursprünglichen Gemeinde nicht aus Ueberlieferung empfangen zu haben. In den Angaben aus seinem Leben fehlt jede Hinweisung darauf, ob er in seiner Jugend unter franciscanischen Einflüssen gestanden habe. Wenn er sich Luther angeschlossen hat, in der Erwartung, omnia fore purius christiana (S. 390), so ist dieser Ausdruck so allgemein gehalten, dass er einen besondern Massstab der Reinheit der Kirche nicht einschliesst. Demgemäss führt seine Mitteilung, dass er erst durch die Lesung der Apostelgeschichte auf die normative Geltung der jerusalemischen Gemeinde aufmerksam geworden sei (S. 393), zu dem Schlusse, dass er diesen Grundsatz in spontaner Weise gewonnen hat. Derselbe hat aber wenigstens in zwei Beziehungen ihm dieselben Folgerungen eröffnet, wie seinen Vorgängern, nämlich zuerst, dass die luxuriösen und festlichen Genüsse des geselligen Lebens zur christlichen Ordnung nicht stimmen, und später, dass die Christen bei staatlichen Gerichten nicht Recht zu suchen hätten. In diesen Sätzen, welche sein ingenium monasticum noch in einem andern Sinne bewähren, als es Melanchthon gedeutet hat, scheint er nun auf dem Wege zu den Wiedertäufern begriffen zu sein, welche in jener Zeit die franciscanische Reformation auf ihre Hand wieder aufgenommen hatten. Sollte man nicht erwarten, dass er, aus den Netzen Luthers entkommen, mit jenen Ansichten in die Netze der Wiedertäufer hätte geraten müssen? Als er von Niemegk nach Vacha wieder zurückkehrte, traf er daselbst mehrere Wiedertäufer in Gefangenschaft an, unter ihnen einen Genossen seines frühern Verkehrs mit Jakob Strauss, nämlich den Melchior Ring,

---

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. S. 675.

ehemals Schulmeister in Hersfeld. Er nimmt nun nicht undeutlich Partei für die Secte. Er erklärt seinem Freunde Balthasar Raid, Pfarrer zu Hersfeld, dass das Leben der Wiedertäufer, die er gekannt habe, ihn stets angesprochen habe, und er wünscht, dass, wenn dasselbe nicht erheuchelt war, alle Christen sich darnach richten möchten. Insbesondere spricht er sich über Rings Sittenstrenge, wie über seinen Mut und seine Gelehrsamkeit durchaus anerkennend aus. Allein er nimmt die Praxis der Wiedertaufe davon aus (N 2), er nennt sie ein Verbrechen, welches er nur nicht mit dem Tode bestraft wissen will (V 1); indessen hat er damals seine Mühe vergeblich daran gesetzt, seinen alten Bekannten von der Partei abzuziehen (O 1. 2). Kurz, in dem entscheidenden Punkte ist Witzel weit davon entfernt gewesen, sich der Partei anzuschliessen, obgleich er aus dem Kreise der Anhänger Luthers das Prädicat des Anabaptisten hat hören müssen (Q 4). Er hat vielmehr diesen Vorwurf in der vorsichtigen Form zurückgegeben: „Erroris huius omnis occasio a Luthero est"; und wenn er hinzufügt: „ipse paedobaptismum hactenus defendo" (V 1), so denkt er dabei nicht daran, dass er davon jemals zurücktreten werde. Witzel ist nämlich offenbar durch zwei Rücksichten verhindert worden, die Wiedertäuferei mitzumachen: durch seine humanistische Bildung und durch den entschiedenen Sinn für die verfassungsmässige Einheit der Kirche, welcher durch seine patristischen Studien in ihm grade eben befestigt worden war.

Allein dazu kommt noch eins. Seine Verehrung der sittlichen Vollkommenheit der jerusalemischen Gemeinde war für Witzel genügend stark, um ihm die Reformation Luthers zu verleiden; jedoch war sie für ihn schon vor 1531 nicht mehr der eigentlich massgebende, praktische Factor seiner Ueberzeugung. Wenn es nämlich sein voller Ernst war, den mancherlei socialen Uebelständen entgegenzuwirken, welche von den Wittenbergern zu schonend behandelt wurden, so würde man Vorschläge von Massregeln zu jenem Zwecke von ihm erwarten dürfen. Liegt es nicht nahe, dass er eine strenge Gesetzgebung kirchlicher Disciplin und eine nachsichtslose Aus-

führung derselben fordern musste? War er ja doch 1529 in Marburg mit Franz Lambert zusammengewesen! Oder hatten die Erfahrungen desselben Witzel von diesem Wege abschrecken können? Kurz, in keinem der Briefe, welche seine Provocation auf die primaeva ecclesia darbieten, findet sich irgend ein zweckmässiger Vorschlag zur Herstellung der Sittenreinheit, welche die älteste Kirche ausgezeichnet hatte. Ja eine Aeusserung kommt in dem wiederholt citirten Briefe an J. T. vor, welche die praktische Impotenz des Reformators Witzel schlagend dartut: „Aliam ecclesiam nolo, veterem inquiro. Aut igitur veterem, hoc est apostolicam, aut nullam. Nam deus non potest irrideri. Dices: fieri non potest. Respondeo: potest. Manus enim dei nondum abbreviata, nondum invalida. Omnia possibilia credenti" (D 2.) Diese akademische Liebhaberei für das Reformationsideal der jerusalemischen Kirche wird wahrlich aufs tiefste beschämt durch die Wiedertäufer, welche in ihrer Art bewiesen, wie Grosses dem Glauben möglich ist, und welche namentlich die Disciplin als das Mittel begriffen, welches, wenn irgend eines, die statutarische Heiligkeit einer Gemeinde hervorbringen und — so lange wie es dauert — erhalten kann. Der Doctrinär hingegen schrieb inzwischen die eleganten Briefe, in welchen die jerusalemische Gemeinde zu Unehren der Lutheraner als Panier erhoben wurde; der Nachsatz lautete dann, es müssten aber einige kommen und dem Panier die Ehre erweisen ihm zu folgen!

Diese Haltung Witzels würde einfach als kläglich zu beurteilen sein, wenn man nicht erkennen müsste, dass sein Pochen auf die Heiligkeit der urspünglichen Gemeinde nur ein negativer Durchgangspunkt in seiner Ansicht von Reformation der Kirche ist. Nur so weit jener Gesichtspunkt dazu dient, die Reformation Luthers zu widerlegen, hat er ihm Aufmerksamkeit gewidmet; aber im Handumdrehen schlägt er anstatt jener Karte eine andere auf, welche sein positives Interesse fesselt, und bei deren Programm er endgültig verweilt. Indem er nämlich mit sich selbst einen Compromiss schliesst, so sagt er, es komme ihm auf die apostolische

Kirche an oder auf die Gestalt, welche die Kirche gleich nach den Aposteln zeige. Das sieht sehr unscheinbar aus; allein unter dieser gleitenden Abstufung verbirgt er vor sich selbst die Vertauschung der Gemeinde, in welcher alle Ein Herz und Eine Sele waren, mit der institutionellen Kirche des zweiten Jahrhunderts und der nächstfolgenden. Dadurch, dass er diese Volte schlägt, giebt er kund, dass er jenes omnia possibilia credenti eigentlich doch nicht glaubt, wenigstens daran sich tätig zu beteiligen nicht für geraten achtet. Deshalb rettet er sich selbst auf einen Boden, auf welchem der Glaube nicht nur keine Berge zu versetzen braucht, sondern vielmehr sich unter dem Berge von Dogmen, Ceremonien und Institutionen zu beugen hat. Nämlich in jenem Briefe an J. T., aus welchem oben (S. 395) die Sätze zu Gunsten der Gemeinde zu Jerusalem angeführt sind, finden sich dazwischen folgende Geständnisse: Viam, „qua redire ad illam priorem (ecclesiam) fas est, praebebit liber actuum apostolorum et post hunc virorum apostolicorum scripta, utpote Irenaei, Dionysii, Clementis, Tertulliani, Eusebii etc., praeterea monumenta atque exempla sanctorum episcoporum Cypriani, Hilarii, Basilii, Ambrosii, Augustini etc., in quibus cernere est faciem apostolicae ecclesiae. Etenim huc illi omnia referunt, ut ecclesiam ab apostolis constructam contra haereticos tuerentur illibatam.“ Demgemäss wird es ihm gar nicht schwer, der jerusalemischen die römische Kirche gleich zu stellen, und nach dem bekannten Zeugnisse des Irenäus ihr nachzurühmen: „Vera ecclesia est, ubi ea quae est ab apostolis ecclesiae successio. Ad utram nunc redis, ad ecclesiam apostolicam redis.“ Zwar ist die Correctheit der römischen Kirche mit Constantin in Abgang gekommen, wie Witzel den mittelaltrigen Oppositionsparteien nachspricht; allein das hindert ihn nicht hinzuzufügen, dass er auch die gegenwärtige römische Kirche verehre, quia radice sanctissima provenit (C 2—4). Wenn also auch Witzel vorbehält, dass dieselbe in gewissen Beziehungen einer Reform bedarf, so hat er in den kirchlichen Schriftstellern, welche er mit den Aposteln zusammenrechnet, das hauptsächliche Material aller Einrichtungen in Lehre, Gottesdienst und Verfassung anerkannt,

welches die katholische Kirche ausmacht [1]), und welches ihm gestattet, die Lutheraner als häretische Secte zu bezeichnen. Jenes Material hat er nachher in der Schrift Typus ecclesiae catholicae, welche seit 1540 in fünf Teilen ziemlich die gleichen patristischen Excerpte producirt (zusammen 1559), in aller Langweiligkeit immer wieder vorgetragen.

Indes habe ich nicht die Absicht, Witzel auf dieses Feld seiner Bestrebungen weiter zu begleiten. Indem ich vielmehr auf die Beurteilung seiner Abkehr vom Luthertum mich beschränke, will ich nochmals constatiren, dass der Gegensatz des mittelaltrigen, in specie des franciscanischen Reformationsideals mit dem lutherischen und die Unverträglichkeit beider in den Erfahrungen dieses Mannes und in seiner Abweisung durch Melanchthon auf das deutlichste erkennbar ist. Er für sich selbst ist ja nicht stehen geblieben bei den von ihm vorübergehend vertretenen Ideen von einem Christentum radicalen weltflüchtigen Gepräges. Er hat auch nicht alle Folgerungen geltend gemacht, welche vor ihm und gleichzeitig mit ihm aus der Rückkehr zu der elementaren Gestalt der christlichen Kirche gezogen worden sind. Aber indem er auch nur vorübergehend darauf geriet, dass die weltliche Geselligkeit und das Leben innerhalb der staatlichen Rechtsordnung zum Christentum nicht passe, hat er sich der Reformation Luthers entfremdet, denn diese nahm überhaupt keine directe sociale Gesetzgebung im Namen der Kirche auf sich, vielmehr erkannte sie auch Staat und Recht als göttliche Ordnung und als den Rahmen für die Erfüllung der specifisch christlichen Lebensaufgaben an, sie stellte endlich die Heiligung der Personen und die Veredelung ihrer Gemeinschaft auf dem Wege allseitiger Erziehung als die Aufgabe für die Kirche und den Staat fest. Von dieser Seite also hat Melanchthon den durch Witzel erhobenen Anspruch zugleich als ein

[1]) Noch ist folgende Stelle der Erwähnung wert: „Si ecclesia esse non potest, ut initio fuit, sic saltem ut post initium fuit. Jam si hoc quoque adynaton clamitant, sit ut erat nuper, quando ab ea ad schisma descivimus, modo omni cura et sollicitudine, modo coactis synodis, modo omnium ingeniorum viribus. . . . expurgata vigori alicui restituatur, ne plane sui dissimilis esse pergat.“ (P 2.)

Erzeugnis mönchischer d. h. mittelaltriger Anschauung und als eine Utopie zurückgewiesen. Ohne es zu wollen, hat aber Witzel in der Confutatio responsionis Jonae, aus welcher oben (S. 393) seine Angaben über die Privatschriften von 1529 ausgehoben sind, den Abstand der beiden Reformationsideale ausgedrückt. Er begründet nämlich hier sein siegreiches Resultat, „quam longe inter sese discrepent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Nam vulgo existimabatur, deum in isto oppido exstinctam evangelii lucernam redaccendisse, et veluti in eo renovatam pentecosten, ut non iniuria possit esse altera Hierosolyma, de qua dicatur: exivit verbum domini de Hierusalem.“ Es war nämlich der praktische Takt Luthers, direct nur die Predigt des Evangeliums auf die Norm zurückzuführen, welche in der ersten Generation der bestehenden Gemeinde nachweisbar war. Indem er die ursprüngliche Weltanschauung und sittlich-religiöse Lebensordnung des Christentums erneute, hat er also wohlweislich darauf verzichtet, die damalige Gesellschaft in die ursprüngliche im Neuen Testamente bezeugte sociale Lebensordnung einzuschränken. Dieses haben sich die Franciscaner, Waldenser und böhmischen Brüder vorgenommen; sie haben es aber darin nur zu Ordenscongregationen oder zu kleinen Gemeinden gebracht. Die Wiedertäufer endlich haben diesem Grundsatz gemäss nur Zersplitterung und Verwirrung in der christlichen Gesellschaft hervorgerufen. Es gereicht also gar nicht zur Beschämung der Wittenberger, dass sie mit der Erneuerung der Predigt von der Gnade nicht die Absicht verbanden, in der Geschwindigkeit eine Gemeinde von sittlicher Vollkommenheit herzustellen, die sie auf dem Wege des Zwanges oder der fanatischen Erregung eben nicht hervorbringen konnten und durften. Sie mussten sich vielmehr darauf beschränken, ihrerseits den Gottesdienst in Einklang mit der apostolischen Gnadenpredigt zu bringen, und den Staat zu der zweckmässigen Uebung der Polizei und der Gründung und Erhaltung von Schulen jeden Grades anzuregen. Die so zu ordnende Erziehung des Volkes konnte freilich erst an der neuen Generation einen Erfolg versprechen. Aber in allen diesen Beziehungen ist es mehr leicht als weise, ungeduldige Forde-

rungen zu stellen. Durch solche leichtfertige Ungeduld hat sich nun Witzel gegen die Wittenberger Reformation einnehmen lassen. Er hat durch die aus Ungeduld geschöpften Einwendungen und Vorwürfe gegen dieselbe seiner Selbstgefälligkeit geschmeichelt, und in demselben Masse die abschätzigen Urteile Luthers und seiner Genossen über seine Unzuverlässigkeit und seinen Hochmut verdient. Von diesen Fehlern kann er auch nicht freigesprochen werden. Es war ihm zu gering, die Treue im Kleinen zu üben, und in seinem Wirkungskreise die rechten Mittel zur sittlichen Bildung der Menschen zu suchen und zu versuchen, anstatt des zelus dei, welchen er in Niemegk sechs Jahre lang vergeblich geübt zu haben erklärt (S. 392). Als die Männer in Wittenberg sich auf seine im ganzen unklare Tendenz nicht eingelassen haben, so hat er sich nicht die Zeit genommen, entweder durch seine Leistungen in seiner Gemeinde sie zu beschämen oder seine Vorschwebungen und seinen Eifer durch die praktische Methode der religiös-sittlichen Bildung seiner Gemeinde einzuschränken. Es ist ihm ohne Zweifel Ernst gewesen mit seinen Ausstellungen an den unter den Evangelischen eingerissenen und geduldeten Unsitten; aber wie ihn seine Unklarheit schnell über das Ideal der jerusalemischen Gemeinde zu den Institutionen der altkatholischen Kirche hat hinweggleiten lassen, so macht Witzel in seinen nachherigen Streitschriften, wie in seinen Briefen, vorherrschend den Eindruck des Raisonneurs, und derselbe wird natürlich nicht dadurch compensirt, dass er dabei stets seinen Eifer für die Ehre Gottes beteuert.

Diese Darstellung des Umschwunges, den Witzel erfahren hat, weicht von derjenigen Deutung ab, welche Neander jenem Ereignis widmet. Neander nämlich sucht aus Geständnissen des Mannes wahrscheinlich zu machen, dass hauptsächlich Luthers Rechtfertigungslehre ihn für die Reformation desselben gewonnen, und dass demnach der Zweifel an jener Lehre ihn eigentlich von jenem Unternehmen wieder abwendig gemacht habe (S. 10. 27). Jedoch weder das eine noch das andere scheint mir mit den Angaben in Witzels Briefen zu stimmen. Ueber die Anziehung, welche Luthers Auftreten auf ihn geübt hat, hat er sich in einer oben (S. 390) ausge-

hobenen Briefstelle so geäussert, dass ihn hauptsächlich die grosse Hoffnung bewegt habe, dass die handgreiflichen Entstellungen der Kirche gehoben und alles christliche Wesen in grösserer Reinheit hergestellt werden würde. An einer anderen Stelle erwähnt er übereinstimmend, dass ihn der Ruf von Luther als dem neuen Elias, oder dem neuen Hercules, der den Augiasstall der Kirche reinigen werde, bestochen habe, und führt dabei zur Entschuldigung an, dass er in Bibel und Kirchenvätern nicht bewandert gewesen sei. Er fügt nun hier hinzu: „Non hic comminiscar dulcem libertatem, bonorum operum inclemens exilium", d. h. inclemens nach seiner später gewonnenen Ansicht (D d 3). Also zugleich hat die Aussicht auf Freiheit ihn angelockt; allein er würde seiner Moralität ein schlechtes Zeugnis ausstellen, wenn er andeuten sollte, dass ihn das direct unsittliche Verständniss der „christlichen Freiheit" Luthers angelockt hätte. Diese Selbstverläumdung müsste man höchstens als eine Gefälligkeit gegen den Empfänger des Briefes, den Abt von Fulda, anzusehen haben. Allein was er meint, wird wohl richtiger darnach verstanden, wie er in demselben Briefe vorher die Motive bezeichnet, aus denen die Masse der Menschen Luthern gefolgt ist, — „vel allecta dulcedine benedictionum, vel attracta spe liberioris vitae, vel adducta cupiditate abrogationis legum ecclesiasticarum atque abolitionis disciplinarum odiosarum" (C c 3). Die guten Werke also, welche die von Luther verkündete Freiheit als gleichgültig erscheinen liess, sind die kirchlichen Ceremonien. Nun lässt sich ja nicht leugnen, dass die Freiheit in diesem Sinne von Luther aus der Geltung der Rechtfertigung im Glauben gefolgert wurde; allein, so wie sich Witzel ausdrückt, muss man eben annehmen, dass nicht das Dogma als solches ihn von vornherein interessirt hat, sondern nur jene praktische Folgerung aus demselben. Ferner aber kann ich auch nicht Neander darin beistimmen, dass er die innere Abwendung Witzels von den Wittenbergern zwar mit den Einwendungen gegen die Unsitten in ihrer Kirchengemeinschaft beginnen, aber in dem Zweifel an ihrer Rechtfertigungslehre [1])

---

[1]) Ich darf hier wohl nachträglich zu der Abhandlung über die

sich vollenden lässt. Der erstere Punkt wird aber von Neander nicht genau bezeichnet; sein Gewicht liegt nämlich darin, dass die evangelische Kirchenbildung nicht dem jerusalemischen Massstabe entsprochen hat. Habe ich überhaupt die Quellen richtig verstanden, so ist mit diesem Urteil Witzels entschieden, dass die Kirche der Reformatoren eine falsche ist: „Igitur ab apostolis exordium sumens ecclesia sola, vera, unaque est. Igitur quae illam veterem, id est apostolicam forma non refert, adulterina est. Ergo ad illam unam, veram hoc est apostolicam redeundum erat orbi.“ (C 2.) Der Skrupel wegen der Rechtfertigungslehre, über welchen er 1532 sich in einem Briefe an den oben genannten Balthasar Raid äussert, hat sich dann nur zu dem anderen Gesichtspunkte hinzugefunden. Zur Bestätigung dieser Sachlage dient der Umstand, dass er wiederholt möglichst genau angiebt, wann er den sittlichen Anstoss an der Reformation Luthers zu nehmen begonnen, und wann er zuerst davon Kunde gegeben habe (S. 392). Bedenken über die Rechtfertigungslehre aber will er, wie er 1532 schreibt, iam pridem gehabt haben (Aa 1), — es kommt ihm also darauf nicht so besonders an.

Indes ist das Verständnis der Abkehr Witzels vom Luthertum nicht als vollständig zu achten, wenn nicht seine Ansichten von der Rechtfertigung und der Kirche, so wie er sie in den beiden ersten Jahren nach seinem Abzug von Niemegk vertreten hat, hier vorgelegt würden. Man erkennt nämlich aus denselben, in wie weit er überhaupt von der Denkweise des Luthertums ergriffen gewesen ist. Hiebei wird sich ergeben, dass er gewisse neutestamentliche Ideen aufgefasst hat, die zwar an sich mit den vorherrschenden Gesichtspunkten Luthers vereinbar sind, aber von demselben nicht besonders

---

beiden Principien des Protestantismus (1. Band, 3. Heft) bemerken, dass, wie ich aus Neanders Abhandlung über Witzel sehe, jener einen starken Gebrauch von der Formel macht (z. B. S. 28). Ich schliesse daraus, dass die so weit reichende persönliche Lehrtätigkeit Neanders jener — zu Dorners Beruhigung sei es gesagt — nicht mehr „apokryphen“ Formel eine so umfassende Geltung verschafft hat, wie sie behauptet.

beachtet wurden. Indem also die Lutheraner sich auf die Aneignung des ganzen neutestamentlichen Materials nicht einliessen, Witzel aber sich in den leitenden religiösen Grundanschauungen Luthers nicht einheimisch zeigt, so erfolgte keine Verständigung. Vielmehr liess sich Witzel grade durch die Ergebnisse seines Schriftstudiums nach der entgegengesetzten Seite hinschieben, auf welcher ihm eine directe Anknüpfung für dieselben entgegenkam. Denn gegen die Autorität der Schrift ist er keineswegs gleichgültig, sondern stellt sie über den Massstab der ältesten Theologen bis ins 5. Jahrhundert, in einem Briefe von 1534: „Summum tamen principatum scripturae reservatum oportuit, citra quam nihil agetur" (R r 2).

Billigerweise hat seine Lehre von der Kirche den Vortritt; dieselbe schöpfe ich aus Witzels „Verklerung des neunden Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend" (1533). Indem Witzel die „heilige, gemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen" ebenso wie Luther als Gegenstand des Glaubens beurteilt, so führt er sie ebenfalls auf Gottes Wort zurück. Allein während Luther dieses in der Beziehung, welche Röm. 1, 16. 17 ausgesprochen ist, also als das Wort von der Versöhnung mit Gott auffasst, so folgt Witzel der Norm von Marc. 1, 14. 15. „Durch mündliche Offenbarung des verborgenen Geheimnisses vom Reich der Himmel" ist, nach seiner Formulirung, die Einigkeit der Gläubigen hergestellt, um welche unser Heilmacher in seinem letzten Gebete den Vater angegangen hat. „Dieser Einigkeit hat sich Gott selbst unterschrieben und will sie seinen eigenen Leib geglaubt und geheissen haben." Wegen dieser Verbindung Gottes mit der Gemeinde der Gläubigen muss ein Christ erst alles wissen und glauben, was die göttliche Dreiheit angeht, ehe er wissen und glauben kann, was von der Kirche zu halten ist. „Weil nun die Kirche die höchste Creatur ist, wird sie billig nach Gott gesetzt und geglaubt." Es folgt ein Ausfall gegen das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche, allein nur gegen diejenige Misdeutung desselben, an welcher Luther nicht schuld ist. Vielmehr urteilt Witzel ganz in Uebereinstimmung mit Luther: „Du siehest die Kirche oder Sammlung der Christgläubigen wohl, siehest aber nicht, dass sie Gott ange-

höre, dass sich Gott ihrer annehme, dass ihr Erbe, ihre Herrschaft und ewige Wohnung im Himmel ist." Also die Schätzung des unsichtbaren Wertes der sichtbaren Gemeinde ist notwendig Sache des Glaubens, — das ist Witzels Ansicht. Der Einklang mit Luther erstreckt sich noch weiter. „Heilig nennt man die Kirche, zum ersten, darum dass sie geheiligt ist vom Geist Gottes durchs Wort und Sacrament im Glauben Jesu." Ich füge hinzu, dass Witzel hiebei nur an Taufe und Abendmahl denkt, durch welche diese heilige Gemeinschaft teils angehoben und gezeichnet, teils täglich befestigt wird. Allein demnächst gewinnt er der Heiligkeit der Kirche noch einen Sinn ab, welcher in die lutherische Deutung nicht zugelassen ist. „Zum andern ist die Kirche oder soll sein heilig an christlichem, tugendreichem, feinem Wandel und geistlichen, innigen Werken, in welcher Heiligkeit sie Gott dienet." In demselben Sinne deutet er auch die Gemeinschaft der Heiligen, im Text des Symbols. „Dieser Punkt gehet sonderlich auf das andere Kapitel des Apostelbuchs. Die Jünger waren immer bei einander an einem Ort als getreue, liebe, grundgute Freunde und Gesellen, hatten ein Herz und eine Sele." Man muss zugestehen, dass dieses folgerecht ist im Verhältnis dazu, dass die Kirche aus dem Evangelium vom Himmelreich abgeleitet ist, welches gerade den Antrieb zum gemeinschaftlichen guten Handeln in sich schliesst. Andererseits mache ich darauf aufmerksam, dass diese Erörterung Witzels auf nichts weniger gerichtet ist, als auf die Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung, worin ihr Wert für Luther besteht [1]). Es zeigt sich also, dass die Begriffe von der Kirche auf beiden Seiten, weil sie aus verschiedenem Inhalte des Evangeliums entwickelt sind, ganz auseinander gehen. Witzels Glaubenssatz von der Kirche würde nach den bisher vorgetragenen Merkmalen sehr passend

---

[1]) Den classischen Ausdruck hiefür bietet die Stelle aus Luthers Brief an Melanchthon, 29. Juni 1530 (De Wette IV, 54): „Deus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, quid faciet Satan cum toto mundo? ... Si enim Christus nobiscum non est, obsecro, ubi est in toto mundo? ... Si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? ... Si nos non habemus verbum dei, qui sunt, qui habent? Si ergo deus nobiscum, quis contra nos?"

als der Glaube an das Reich Gottes in der Gemeinschaft der Christgläubigen zu bezeichnen sein. Die etwaige Substitution des Reiches Gottes für die Kirche innerhalb des Glaubensbekenntnisses würde Witzels bisherigem Gedankengang direct entsprechen. Aber Luthers Begriff der Kirche, welcher den Glauben an die gemeinschaftliche Versöhnung ausdrückt, darf man nicht ohne wesentlichen Verlust in den „Glauben an das Reich Gottes“ umsetzen, wenn sich auch die Notwendigkeit kaum mehr verkennen lässt, den im Vaterunser bezeugten Glauben an das Reich Gottes in der christlichen Gemeinde als Ergänzung von Luthers Begriff der Kirche aufzunehmen.

Wenn sich gegenwärtig unter uns immer weiter die Erkenntnis verbreitet, dass die christliche Religion sich ebenso stark auf das Reich Gottes wie auf die Versöhnung gründet, so ist es also lehrreich, dass Luthers und Witzels Gedankengänge einseitig auf je einen der beiden Brennpunkte der christlichen Gemeinschaft gerichtet waren. Freilich war dabei Luther insofern im Uebergewicht, als er genau wusste, was er meinte. Witzel hingegen hat, wie mir scheint, die Congruenz zwischen seiner zweiten Deutung der Heiligkeit der Kirche und seiner Deutung des Wortes Gottes vom Himmelreich nur instinctiv erreicht. Ich urteile so auch im Hinblick auf einen Zusatz zu der oben vorgetragenen Deutung der Gemeinschaft der Heiligen. „Dieselbe ist auch nicht allein im Wandel und Gemüt, sondern auch im Haben und Entbehren. Was Christus, unser aller Haupt, hat, das ist unser als des Leibes. Was wir haben, das ist sein als des ursprünglichen Brunnens, es sei Gnade oder Gaben, Glauben oder Werke. Was ein Glied hat, hat das andere, was einem mangelt, mangelt dem andern; eins hilft dem andern, und also wird einer des andern Habe, Rede, Kunst, Gebets, Freude und Trübsals geniessig und teilhaftig.“ In diesem nicht ganz klaren Zusammenhang klingt ein Ton an, den wir bei Luther kennen als Ausdruck der Wirkungen der Versöhnung durch Christus; derselbe kommt aber hier nicht zur Geltung als Grundton, sondern wird von dem Gedanken überwogen, dass nicht bloss das Handeln den Christen gemeinschaftlich ist, sondern auch das Leiden und das Geniessen, aber eben doch als Folgen des

Handelns. Und dieses stimmt mit der Grundrichtung überein, welche Witzel innehält. Die Versöhnung wird wirklich nur nachträglich in einer zusammenfassenden Formel berührt, nämlich, dass um der Kirche willen Gott aus Erbarmen seinen einigen Sohn in den Tod übergeben habe. Das ist aber als Voraussetzung auch für alle Beziehungen der katholischen Lehre von Rechtfertigung und Kirche in Gültigkeit. In das Geleise der katholischen Auffassung lenkt nun aber Witzel durch die Auslegung der Prädikate Katholisch und Apostolisch ein. Katholisch bedeutet für ihn die Allgemeinheit und Einheit der Kirche, speciell im Gegensatz zu Schisma und Häresie; das andere Prädikat weist auf die apostolische Tradition und Succession der Bischöfe als wesentliche Merkmale der Kirche hin. Die Deutung dieser Prädikate contrastirt unleugbar gegen Witzels Interesse an der activen Heiligkeit, welche durch die Gemeinde in Jerusalem vertreten ist; es begegnet uns hierin dieselbe Abstufung des Urteils über die wesentlichen Merkmale der Kirche, welche oben aus Briefen nachgewiesen ist. Bei Jerusalem kommt es auf die sittliche Fruchtbarkeit und Einmütigkeit aller Gemeindeglieder an; bei Rom, welches mit Jerusalem gleichen Wertes ist, begnügt er sich damit, dass „sie dennoch im Glauben stehen geblieben ist, wie viel sie sonst von der alten heiligen Disciplin durch Obliegung des Fleisches abgewichen ist“. Witzel ist darum nicht gleichgültig gegen diesen Fehler an der römischen d. h. abendländischen Kirche, er möchte sein Leben opfern, wie er wenigstens sagt, wenn er ihn dadurch wegschaffen könnte. Aber wegen der ursprünglichen Vorzüge der Kirche will er mit ihren jetzigen Mängeln Geduld geübt wissen. „Der Arm des Herrn ist noch ungekürzt, er kann seiner Braut wohl wieder zurecht helfen. . . Der Herr Gott hat sie noch unverlassen, wird sie auch nicht verlassen bis ans Ende der Welt. Jedermann sehe nur zu, dass er in obgesagter Einigkeit verharre, und darin seiner Selen Heil achtnehme, dass er den Vorteil, den er vor den Sectirern hat, nicht verliere.“ Es klingt in diesem Schlusssatze der Schrift ein Ton des Vertrauens auf Gott, mit welchem jedoch die Entschiedenheit des menschlichen Entschlusses und der praktischen Massregeln nicht verbunden ist. Wir sind

dieser flauen Stimmung schon oben begegnet (S. 400). In seiner Weise hat ja Witzel die sittliche Aufgabe der Kirche auf seinem Herzen getragen. Er ist nur fast selbst darum zu bedauern, dass, nachdem er für die evangelische Kirche keine Geduld übrig gehabt hat, er für die katholische, in die er wieder zurückgekehrt ist, zunächst auch nur Geduld in Anspruch nehmen konnte. Hätte er nicht, wenn es wirklich sein höchster Gesichtspunkt war, die Kirche in sittlicher Beziehung zu heben, sich sagen dürfen, dass die Zustände auf beiden Seiten gleich viel Anstrengung herausforderten? Dann hätte er ausharren können, wo er war. Allein die Misstimmung gegen die evangelische Kirche, weil sie nicht wäre wie die jerusalemische, ward für ihn deshalb der schleunig verlassene Durchgangspunkt für seine Billigung der institutionellen Einheit der römischen Kirche, weil ohne Zweifel seine Zugehörigkeit zum Luthertum von Anfang an oberflächlich geblieben war. Bekanntlich hat ihn die Aussicht auf die Besserung der kirchlichen Schäden zu Luther geführt; er kann aber niemals in dem neuen Kirchenwesen ein Heimatsgefühl gewonnen haben, welches sich auf den Faktor der Versöhnung stützte. Dieses bestätigt sich aus der Stellung Witzels zur Idee der Rechtfertigung.

In dieser Beziehung ist es nun von Interesse, dass die erste Streitschrift Witzels gegen die Lutheraner nur indirect gegen die Rechtfertigungslehre angeht. Das verrät schon der Titel: „Pro defensione bonorum operum adversus novos evangelistas, auctore Agricola Phago“ (Georg aus Vacha), Lips. 1532. Dieselbe ist wieder abgedruckt zu Cöln 1549 als „Defensio doctrinae de bonis operibus contra Sectam Martini Lutheri“ (mit Vorrede an Crotus Rubianus von 1532). Witzel nämlich verstand die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben wunderbarerweise dahin, dass durch sie die Forderung guter Werke direct ausgeschlossen würde. Den Misbrauch, welcher in dieser Richtung von unverständigen Anhängern Luthers geübt wurde, hatte er sich als die eigentliche Absicht jener Lehre eingeredet. Indem er nun durch sein Schriftstudium die Ueberzeugung gewann, dass nicht nur in den Evangelien und den katholischen Briefen, sondern auch in den Paränesen

des Paulus ein Hauptgewicht auf die guten Werke gelegt werde, meinte er es als einen groben Verstoss der Lutheraner gegen die Autorität der Schrift bezeichnen zu sollen, dass sie dieses Material nicht verarbeiteten [1]). Aber es war doch eben ein schwer zu erklärender Irrtum seinerseits, dass er deswegen den Lutheranern Gleichgültigkeit gegen die sittliche Lebensordnung imputirte und der Meinung war, dass dieselbe in ihrer Rechtfertigungslehre grundsätzlich ausgedrückt sei. Jonas hatte es wirklich leicht, in seiner Erwiderung „Contra tres pagellas Agricolae Phagi“ (Wittenberg 1532) diese falsche Beschuldigung zurückzuweisen. Auffallend ist mir nur, dass Neander (S. 28) es aus dem Mangel biblisch-theologischer Methode erklärt, dass Witzel sich nicht in die allerdings nur durch Paulus vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung im Glauben habe finden können. Grade jene Schrift über die guten Werke nämlich, so wie andere, welche er folgen liess, z. B. „Quibus modis credendi verbum accipiatur in sacris literis expositio“ (Lips. 1535), beweisen deutlich, dass er das neue Testament viel methodischer auszunutzen verstand, als Luther und dessen Anhänger. Die erstere Schrift ist eben nichts anderes als die Sammlung aller Stellen aus den einzelnen Büchern des Neuen Testamentes, welche den Wert der guten Werke bezeugen. Jonas hatte ja nun vollkommen Recht darauf hinzuweisen, dass die Rechtfertigung durch den Glauben die Forderung der guten Werke nicht ausschliesse; allein er setzt sich dabei auch durchaus hinweg über die Beachtung des Details, welches Witzel in seiner Schrift dargeboten hatte. Beide redeten völlig an einander vorbei; aber sachlich war Witzel der Unverständige. Denn was er in dem Briefe an Raid als seine eigentümliche Erkenntnis hervorhebt: „Justitia

---

[1]) Epist. Z 4: „Scrupus de iustificatione animum meum iam pridem habuit, nec potui me evolvere. Videbantur trivialia illa dogmata non resipere in universum Pauli mentem. Erant in eodem loci, qui recepta illa convellerent. Resistebant dicta dominica in evangelio. Nec non obluctabantur aliqua in canonicis (sc. epistolis catholicis).“ — De moribus veterum haereticorum (Lips. 1537) E 8: „Praecepta Jesu et totam paraeneticam doctrinam caecutientibus transeunt oculis.“

fidei in Paulo bonis operibus, quae credentes praestare oportet, si volunt servari, prorsus nihil adimit“ (A a4), — wird nicht minder von denjenigen anerkannt, welche er durch diesen Satz zu beschämen glaubt.

Um so wunderlicher erscheint diese Unklarheit bei Witzel, da er charakteristischen Beziehungen der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung grade in dem Masse zustimmt, als er in der Auslegung der paulinischen Briefe sorgfältig ist. In der Schrift: „Ein unüberwindlicher gründlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei“ (Leipzig 1533), hat er (wie ich von Neander S. 33 entlehne) nicht nur die scholastische Deutung der Justification als innerliche Verwandlung abgewiesen, sondern auch zugestanden, dass man anstatt „iustifico“ lieber „iustum iudico, habeo, dico“ sagen solle. Auf dieser gemeinsamen Grundlage erhebt sich nun aber eine Abweichung in dem Punkte, dass Witzel nur die Werke des mosaischen Gesetzes, beziehungsweise das ganze Handeln vor dem Beginne des Glaubensstandes von dem Verhältnis der Rechtfertigung ausgeschlossen wissen will. An dieses exegetisch richtige Ergebnis knüpft er nun folgende positive Lehre, deren präcise Form der Brief an Raid (Aa 3) darbietet. Also Glaubensgerechtigkeit ist die göttliche Gerechterklärung von Juden und Heiden aus ihrem Glauben, dass Jesus Christus der einzige Erlöser, Versöhner und Mittler ist. Dieser Glaube gefällt Gott so, dass er ohne Rücksicht auf vorhergegangene gute oder böse Werke die Sünder als Gerechte annahm, also auch keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden machte. Alle sind aus Gnade angenommen und durch die Taufe in den Leib Christi versetzt. Deshalb war auch die Glaubensgerechtigkeit durch Paulus zu schützen vor der Einführung des mosaischen Gesetzes in die christliche Gemeinde. Aber die guten Werke, welche nach der Rechtfertigung von dem Gläubigen vollbracht werden, sind vor Gott wertvoll, stimmen Gott wohlwollend, besänftigen ihn, versöhnen mit Gott, nützen dem sie übenden Gläubigen zu zeitlichem, und sind ihm notwendig zum ewigen Wohle.

Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Es dürfte Witzel schwer geworden sein, für einige der letzten Prädikate,

welche dem Ohre eines Lutheraners anstössig sind, den Schriftbeweis zu führen. Jedoch abgesehen davon lässt sich erkennen, dass seine Uebereinstimmung mit Luther auch in diesen Sätzen noch eine Strecke weit sich fortsetzt. Nämlich die guten Werke, welche der Gläubige nach der Rechtfertigung übt, schliesst auch Witzel von diesem Verhältnis aus; das Gefallen Gottes an diesen Werken ist ein anderes Urteil, als in welchem Gott den Glaubenden als solchen gefällig findet. Ferner der Wert der guten Werke ist im Grunde auch nach Witzels ausdrücklicher Erklärung in dem Werte des Glaubens begründet. Also der Wert der Rechtfertigung wird nicht so gedacht, dass er ergänzt werde durch die nachfolgenden Werke, sondern greift über dieselben über, und dies darf wenigstens auch auf den Satz angewendet werden, dass die guten Werke dem Gläubigen zum ewigen Leben notwendig sind. Endlich abgesehen von jenen nach der katholischen Ansicht bemessenen Sätzen drückt Witzel auch darin keine wesentliche Abweichung von Luther aus, dass er die Triebkraft des Glaubens zu guten Werken deshalb in Zweifel zieht, weil Paulus und Petrus sie so oft geboten haben. Denn diesem Satze in dem „unüberwindlichen Bericht“ steht ein anderer gegenüber, dass fromme Kinder Gottes aus Liebe ohne Gesetz tun, was sie merken, dass ihr himmlischer Vater gern habe (Von der Busse, Beichte und dem Bann, 1534; bei Neander S. 35). Ich kann also der Meinung Neanders (S. 33) nicht mich anschliessen, dass wenigstens in diesem Gedankengange Witzels ein anderer Begriff des Glaubens zur Geltung komme, als der evangelische. Und wenn er mit den oben bemerkten Sätzen die evangelische Lehrweise verlässt, ohne Schriftbeweis für dieselben zu führen, so sieht dieses wie die trotzige Absicht aus, doch in irgend einem praktischen Punkte sich von Luther zu unterscheiden.

Haben wir aber hiemit die Untersuchung einzustellen und nur zu urteilen, dass Witzel bei seiner Trennung von Luther auf diesem Punkte im ganzen nur in seiner Einbildung antilutherisch gewesen sei? Ich glaube nicht. Nämlich der Glaube, welcher der Rechtfertigung entspricht, findet sein nächstes und directes praktisches Correlat nach Luthers Erkenntnis nicht an den guten Werken. Wenn dieselben oft genug in dieses

Licht gesetzt werden, so ist doch zu bemerken, dass dabei der Begriff des Glaubens stillschweigend eine Veränderung erfahren hat. Der Glaube, welcher die Kraft und der Antrieb zu guten Werken ist, wird hierin nicht mehr direct als das concentrirte Vertrauen auf Gottes Gnade, sondern als der auf die Menschen sich ausbreitende Gehorsam gegen Gottes speciellen Willen gedacht. Aber eben der Glaube, in welchem man die Rechtfertigung von Gott erfährt oder die Versöhnung durch Christus sich aneignet, bewährt sich in einer gegen früher veränderten Anschauung von der Welt. Seine eigene Stellung zur Welt beurteilt der mit Gott Versöhnte, welcher als Sünder ohne Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott war (C. A. II.), mit Ehrfurcht und Vertrauen zu Gott, und empfindet demgemäss auch in der Leidenslage, die ihn in der Welt trifft, die Beseligung, welche mit der Rechtfertigung zusammenfällt. Das ist allerdings ein Zusammenhang, welcher in der landläufigen lutherischen Dogmatik nicht recipirt ist, die den Glauben an Gottes Vorsehung für ein Stück natürlicher Religion ausgiebt. Jenes aber ist diejenige Deutung der Rechtfertigung, durch welche Luthers Schrift: De libertate christiana, dieser Entwurf des christlichen Lebensideales, ihren Vorzug vor allen seinen übrigen Schriften dartut. Wenn man diese Schrift immer gebürend beachtet hätte, so würde man auch von jeher erkannt haben, dass die Augsburgische Confession und deren Apologie denselben Gedanken zwar nicht als eine Hauptaufgabe des Erkennens, aber als die einem jeden feststehende Erkenntnis des Wertes der Versöhnung durch Christus darstellen. Ich verweise auf C. A. XX, § 24. 25; Apol. III, § 4. 46. 182; VIII, § 73. Von diesem Verständnis der Versöhnung findet sich nun bei Witzel keine Spur. Er kennt die Rechtfertigung aus Gnade oder die Versöhnung nur als Verhältnisbestimmung der ganzen Gemeinde zu Gott; er denkt aber nicht daran, dass und wie jeder Getaufte seine Versöhnung persönlich zu erfahren, d. h. in der Beurteilung seiner Weltstellung und in der entsprechenden Stimmung zu bewähren hat. In diesem Mangel ist, wie ich glaube, der eigentliche Grund davon zu erkennen, dass Witzel kein Heimatsgefühl in der evangelischen Kirche erworben hat. Unter dieser

Bedingung erst hat ihn sein Eifer um Sittenstrenge jener Gemeinschaft entfremdet; und um diese Abwendung zu bestätigen, hat er seine Abweichung in der Rechtfertigungslehre teils vor sich selbst übertrieben, teils zur Aufnahme katholischer Sätze entwickelt. Man mag ihn in dieser Hinsicht entschuldigen. Denn die notwendige Beziehung zwischen dem Lehrsatz von der Rechtfertigung im Glauben und der Ausübung des Vertrauens auf Gottes Fürsorge und Vorsehung, nebst dem Erwerbe der entsprechenden religiösen Tugenden der Demut und der Geduld hat schon damals nicht die entschiedene und zweckmässige Betonung gefunden, um niemals verkannt zu werden. Indes ist Witzel mit diesem praktischen Charakterzug des evangelischen Christentums wirklich nicht unbekannt gewesen. Dieses ergiebt sich aus seiner giftigen Schrift: „Evangelium Martini Luthers, welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen, sammt seiner Kirchenhistoria" (Freiburg im Breisgau 1536). Hier schildert er in dem 27. Kapitel: Von der Lutheristen Glauben und Vertrauen, dass unter denselben der Trieb zum Erwerbe, die Sorge um die Gesundheit bei ansteckenden Krankheiten, die Vorbereitung kriegerischer Schutzmittel einen immer grössern Spielraum einnehme. Er fährt fort: „Bauen und Rüsten strafe ich nicht, aber so unmesslich und stark bauen, als eben zur Zeit des auferstandenen Evangeliums, wie sie rühmen, und da, wo man am meisten vom Vertrauen zu Gott wider alle menschliche Hülfe und Trost predigt, also eben von den besten Christen, welche sonst alle anderen verdammen, also mit merklichen vergeblichen Unkosten, also mit Drange und ängstlicher Beschwerung armer Untertanen, also mit gefährlichem Aergernis, also mit Betrübung vieler Witwen und Waisen, kann ich mit prophetischer Schrift nicht loben" (F 4). Dieses ist zunächst ein denkwürdiges Zeugnis darüber, wie die lutherische Reformation die Fürsorge für das persönliche und das öffentliche Wohl gesteigert hat. Wenn jedoch Witzel dieses Interesse im allgemeinen billigt, und nur an dem Masse seiner Ausübung Anstoss nimmt, weil er darin einen Widerspruch gegen das zugleich als Panier erhobene Vertrauen auf Gott findet, so darf man zunächst fragen, wo die Grenze für die Anstrengung um

die gesicherte Existenz der Einzelnen und des Gemeinwesens zu ziehen ist. Wir wenigstens urteilen nachträglich, dass die Fürsorge für die politische und militärische Sicherung der Reformation bei ihren Vertretern damals nicht gross genug gewesen ist. Erinnern wir uns aber der flauen Art, in welcher Witzel zur Besserung der Kirche keine disciplinarischen oder pädagogischen Massregeln in Angriff nimmt, sondern sich bei dem Vertrauen beruhigt, dass Gott alles zum Guten herstellen könne, so erkennt man darin einen solchen Gegensatz zu dem von ihm gerügten Verfahren der Lutheraner, dass er das letztere jedenfalls misdeuten musste. Seine Stimmung des bloss passiven Gottvertrauens verrät eben, dass er nicht in diejenige Schule des religiösen Glaubens an Gottes Weltleitung gegangen ist, in welcher die Anstrengung um den Gewinn der Selbständigkeit in der Welt für den Einzelnen, wie für das politische und sittliche Gemeinwesen gelernt wird. Er hat die lutherische Losung des Vertrauens auf Gott auch in diesen Beziehungen des Lebens zwar gekannt, aber ihre Begründung in der Versöhnung durch Christus, und ihren Wert gerade zur Anstrengung im praktischen Leben hat er nicht erkannt Deshalb hat er auch in seinem Amte nicht die Geduld zu üben gelernt, welche zwischen dem Gottvertrauen und der praktischen Anstrengung vermittelnd einzutreten hat, und den Menschen von seiner Selbständigkeit gegen menschliche Autoritäten überführt. Wäre er in dieser Weise in der evangelischen Kirche heimisch geworden, so brauchte er wegen der Aufgabe der sittlichen Besserung der Christen nicht an ihr zu verzweifeln. Er hatte nur bei seiner speciellen Berufsarbeit auszuharren. So wie er aber über sein Lebensschicksal entschieden hat, ist er zwar darauf ausgegangen, ein Reformator der Kirche zu sein; sein Reformationsproject jedoch musste ins Bodenlose versinken, weil er keinen klaren religiösen Gedanken und keine praktische Energie für dasselbe einzusetzen hatte.

[5. December 1877.]

Kritische Uebersicht
über die dogmengeschichtlichen Arbeiten
aus den Jahren 1875—1877.

Von

Prof. D. **Moeller** in Kiel.

I.
Arbeiten zur patristischen Dogmengeschichte [1].

1. Zur bezüglichen Geschichte der Philosophie.

Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. 5. Aufl., bearb. und herausg. von M. Heinze. Berlin 1876, Mittler (IX, 331 S. in gr. 8°). — Grundriss der Geschichte der Philosophie der patrist. und scholast. Zeit (s. oben, S. 97, Anm. 3).

H. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Dritter und letzter Teil: Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christl. Zeiten. Göttingen 1875, Vandenhoek u. Rupr. (VIII, 415 S. in gr. 8°).

F. Chr. v. Baur, Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum. Neu herausg. von E. Zeller. Leipzig 1876, Fues (XII, 480 S. in gr. 8°).

Fr. Thedinga, de Numenio philosoph. Platonico (Num. librorum quae supersunt) diss. Bonn 1875 (71 S. in gr. 8°).

---

[1]) Da A. Harnacks treffliche Uebersichten der kirchenhistorischen Literatur der vornicänischen Zeit vielfach auf Dogmenhistorisches eingehen, was nicht zu vermeiden ist, verhält sich der obige Bericht, was diesen Zeitabschnitt betrifft, nur wie eine Ergänzung aus anderem Gesichtspunkt; in geringerem Grade findet ein ähnliches Verhältnis zu meiner kirchenhistorischen Uebersicht statt. Für die Fortsetzung dieser Uebersicht in einem späteren Hefte muss ich mir einige, die Literatur von 1877 betreffende Ergänzungen vorbehalten.

Als willkommenes Hülfsmittel für die Dogmengeschichte bietet sich der bewährte Grundriss der Geschichte der Philosophie von Ueberweg dar in der neuen, von M. Heinze bearbeiteten, und zahlreiche Spuren von dessen leise fortarbeitender Hand zeigenden Auflage des ersten Bandes, von welchem der letzte Abschnitt (Neuplat. und ihre Vorgänger, oder die Vorherrschaft der Theosophie, S. 263—305) in näherer Beziehung zur patristischen Dogmengeschichte steht, und des ganzen zweiten Bandes. Die sorgfältige Berücksichtigung auch der kleineren zerstreuten Literatur erhöht den Wert des Buches. Auch der Schlussband von Steins Werk über den Platonismus (s. o.) greift unmittelbar ein. Wer freilich erwartete, dass hier in den §§ 23 (Platonismus und Philo) und 24 (Platon und die Kirchenväter) etwa sachlich und im einzelnen nachgewiesen werde, was platonisch sei in den Kirchenvätern und in welchem Umfange es sich geltend mache, würde sich enttäuscht fühlen durch die allgemein gehaltenen Erörterungen, welche nur den Charakter skizzirender Ueberschau tragen. An sehr beachtenswerten Bemerkungen ist kein Mangel, aber ich kann nicht finden, dass die alte Streitfrage, welche der Verfasser schon früher besonders behandelt hat und nun wieder aufnimmt, zu einer klaren und genügenden Beantwortung gebracht sei. Wenn Stein dagegen protestirt, dass im Platonismus ein oder wohl gar der wichtigste Erklärungsgrund für die Entstehung und nächste Entwickelung des Christentums zu finden sei, so greift diese Zusammenfassung der Entstehung und Entwickelung schon entschieden zu weit, denn ein wichtiger Erklärungsgrund für die älteste dogmatische Entwickelung des Christentums ist der Platonismus ohne alle Frage. Weiter erinnert er daran, was bei den älteren Verhandlungen zu sehr übersehen worden, dass die Kirchenväter nicht bloss als Theologen, sondern daneben auch als Philosophen in Zusammenhang der Geschichte der Philosophie in Betracht kommen, dass die auf den Kern der Offenbarungswahrheit unmittelbar sich beziehende theologische Wissenschaft in ihrer Entwicklung einen von allem Fortleben des Platonismus wohl unterscheidbaren Gang eingehalten, und dass endlich die Kirchenväter je länger, je mehr auch unberech-

tigte Platonismen, die sich in den theologischen Kern ihrer Wissenschaft eingeschlichen, bewussterweise ausgeschieden haben. Allein dies alles zugestanden, so bleibt doch, wenn anders anerkannt werden muss, dass der Platonismus auf die gesammte theologische Anschauung und darum auch auf die dogmatische Ausbildung der christlichen Centrallehren einen erheblichen Einfluss geübt hat, die Frage ungelöst, ob denn nicht dieser Einfluss der dogmatischen Tätigkeit eine Richtung gegeben hat, welche in ihrer Wirkung unwiderruflich, auch durch nachherige Ausscheidung „unberechtigter Platonismen" gar nicht wieder ungeschehen gemacht werden konnte, oder ob derselbe etwa von lediglich formaler Bedeutung geblieben sei, was doch niemand wird behaupten wollen [1]). Uebrigens würde die Untersuchung dogmengeschichtlich immer etwas Unbefriedigendes behalten, wenn man die Frage nach dem Platonismus isolirt, ohne die mit ihm verschmolzenen anderweitigen Elemente der Zeitphilosophie zu berücksichtigen.

Die bekannten hieher gehörigen Abhandlungen Baurs über „Apollonius von Tyana [2]) und Christus", über „das Christliche im Platonismus" und über „Seneca und Paulus" hat Zeller (s. o.) ganz wieder abdrucken lassen mit Hinzufügung einiger erläuternder und berichtigender Anmerkungen. Auf den wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der Philonischen Religionsphilosophie und ihrer weitgreifenden Einwirkung auf patristischem Gebiet, welchen Siegfried geliefert, wie auf Souliers aus sorgfältiger Aneignung deutscher Forschung hervorgegangene umfangreiche Dissertation ist bereits hingewiesen worden [3]). Willkommen zu heissen ist Thedingas Arbeit über Numenius, jenen zum Neuplatonismus überleitenden Platoniker, dessen Fragmente hier (S. 28—71) voll-

1) Eine gute Analyse des ganzen Bandes, auf dessen spätere Partien wir unten zurückkommen, giebt Bratuschek in den Philosophischen Monatsheften, 12. Jahrg., S. 33—42. 183—188. 464—479.

2) Vgl. dazu den Artikel von J. Müller, in der Theol. Real-Encykl., 2. Aufl., u. C. Möncke berg, Apollonius von Tyana. Eine Weihnachtsgabe. Hamburg, Nolte 1877 (57 S. in 8°).

3) s. o., S. 66, Anm. 1. Nicht zu meiner Kenntnis gekommen ist der Vortrag von Drummond, Philo: Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy. Adress. London, Will and Norg. 1877 (28 p. in 8°).

ständiger als bisher gesammelt sind. Referent freut sich, hier (S. 11) zur Bestätigung seiner Ansicht über Numenius' Lehre von der Hyle auf eine von ihm übersehene Stelle bei Chalcidius hingewiesen zu werden, dessen Timäus [1]) jetzt in einer Teubnerschen Handausgabe vorliegt [2]).

2. Beiträge zur Dogmengeschichte auf dem Gebiete der griechischen Väter.

J. L. Jacobi, Das ursprüngliche Basilidianische System (in dieser Ztschr., Bd. I, S. 481—544.)

H. Schultz, Die Christologie des Origines im Zusammenhang seiner Weltanschauung (i. d. Jahrbb. f. protest. Theol. 1875, S. 193—247. 369—425).

J. Draeseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen (Programm der höb. Bürgerschule zu Wandsbeck). Wandsbeck 1876, Puvogel (20 S. in 4°).

J. C. Bergardes (Epirota), De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni, Thessalonicae 1876. (Leipzig. Dissert. Auch unter dem Titel: *Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*. 92 S. in 8°.)

Gu. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Diss. theol. Halis Sax. 1875 (49 S. in 8°).

Philaretas J. Baphides, Constantinopolitanus, de Synesio Plotinizante, Constantinopel 1875, Leipzig Dissert. (58 S. in 8°).

Fr. H. J. Grundlehner, Johannes Damascenus. Academisch proefschrift. Utrecht 1876, Kemink et Zoon (XI, 255 p. in gr. 8°).

Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. VII—IX. Auch unter dem Titel: Die Alte Kirche, VII—IX. Teil, von Fr. und Paul Böhringer).

VII. Bd.: Die drei Kappadocier oder die trinitarischen Epigonen. 1) Basilius von Cäsarea. 2. völlig umgearb. Aufl., 2. Ausg. Stuttgart 1875, Meyer & Zeller (VIII, 184 S. in gr. 8°).

---

[1]) Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario ad fid. libr. manuscript. rec. Joh. Wrobel, Lips. 1876 (XXIV), 308 S. in gr. 8°, nebst 10 Steintaf.).

[2]) In K. Frankes Reflexionen über Stoicismus und Christentum (Stoicismus und Christentum. Eine religion-philos. Abhandl. Breslau, Trewendt, 1876, 12 S. in gr. 4°) darf man einen historischen Gewinn nicht suchen.

VIII. Bd.: Die drei Kapp. etc. 2) Gregor von Nyssa; 3) Gregor von Nazianz. 2. Aufl., 2. Ausg., ebd. 1876 (279 S.).

IX. Bd.: Johannes Chrysostomus und Olympias. 2. Aufl., 2. Ausg. Ebd. 1876 (VIII, 200 S.).

Was die Geschichte des Gnosticismus betrifft, berühre ich unter Verweisung auf Harnack (oben I, 125—129; II, 83 Anm.) hier nur die inzwischen hinzugekommene Abhandlung Jacobis über Basilides in dieser Zeitschrift. Es scheint mir nicht überflüssig, dass Jacobi die Frage nach dem Basilides des Hippolytus noch einmal zur Verhandlung stellt, denn auch ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, dass bereits endgültig zu Ungunsten der Hippolytus-Darstellung entschieden sei. Allen Aufstellungen Jacobis vermag ich freilich nicht zu folgen, namentlich nicht seiner Erklärung der Stelle aus der Disput. Archel. von der „parabola divitis et paup.“, der gegenüber ich vorläufig an meiner Auffassung (Gesch. der Kosmol., S. 351) im wesentlichen festhalten muss. Angesichts des vorausgegangenen „salutaris sermo“ scheint es mir ganz unmöglich, nicht an die evangelische Parabel denken zu wollen; und warum der Arme vom bösen Princip gedeutet werden müsse, kann ich nicht einsehen. Dagegen scheinen mir die wichtigen Angaben des Clemens, obwohl ich in ihrer Auffassung nicht überall mit Jacobi übereinstimme, vielmehr für den Basilides des Hippolytus als für den des Irenäus ins Gewicht zu fallen, und auch die Erörterungen über die Heimat des Basilides, sowie über die Momente, welche dafür geltend gemacht werden können, dass Hippolytus eine Schrift des Basilides selbst vor sich gehabt, halte ich erneuter Erwägung wert [1]).

Dem engeren Gebiete der eigentlichen Dogmengeschichte uns zuwendend, begegnen wir der von Harnack (I, 136. 138) bereits gewürdigten bedeutenden und eindringenden Arbeit von Schultz über die Christologie des Origenes. Ich verkenne durchaus nicht die scharfe Herausstellung und Charakteristik entscheidender Punkte der christologischen Anschauung

[1]) Ein Eingehen auf Hilgenfelds Entgegnung (Zeitschr. f. w. Theol. 1878, S. 228—250) ist mir jetzt noch nicht möglich.

des grossen Alexandriners und ihrer untrennbaren Verschlingung mit seiner das gemeinschaftliche Schema durchbrechenden allgemeinen kosmologischen Anschauung, welche bewirkt, dass seine christologischen Sätze in ihrer Aneignung durch die kirchliche Dogmatik unwillkürlich erhebliche Modification erleiden, ebenso wenig die treffenden Erörterungen über das Verhältnis des Historischen im Christentum zu dem, was eigentliches Religionsobject ist, sowie über den Kern des Heilswerkes Christi, sofern derselbe erst aus der mythologisch-dramatischen Hülle jenes Kampfes mit den feindlichen Mächten herauszuschälen ist. Endlich scheint es mir gewiss dankenswert, wenn der Verfasser den wirklich vorhandenen Analogien zwischen der buddhistischen Weltanschauung und der des Origenes nachgeht. Allein, um einen falschen Eindruck seiner bezüglichen Aeusserungen abzuwehren, glaube ich doch daran erinnern zu müssen, wie der Verfasser doch selbst genötigt ist, diese Analogien immer wieder in einer Weise zu beschränken, welche deutlich zeigt, dass der religiös denn doch entscheidende Einschlag in den verwandten Aufzug eben ein völlig anderer, ja entgegengesetzter ist. Der Verfasser sagt: „Die theistisch-trinitarische Grundlage seines Glaubens und die Geschichte Jesu halten ihn in den Grenzen des Christentums, während er sonst ebenso wohl der buddhistischen Denkweise angeschlossen werden könnte“ (S. 421). Aber kann man denn von jener theistisch-trinitarischen Grundlage und, fügen wir hinzu, überhaupt von jener ebenso sehr christlichen als Platonischen Grundrichtung, welche an der prägnanten Realität der übersinnlichen Welt festhält, absehen, ohne eben von dem wirklichen Origenes abzusehen? — Während Dräseke (s. o.) die Trinitätslehre des Nazianzeners erörtert hat [1], haben sich zwei Specialarbeiten mit dem Nyssener beschäftigt. Die Dissertation des Griechen Bergades wendet sich der Kosmologie, Anthropologie und Psy-

---

[1] Siehe meine Anzeige Theol. Lit.-Zeitung 1876, S. 469. — Noch nicht zugänglich ist mir gewesen: Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'église. Sa vie, ses œuvres et son époque. Paris 1877, Poussielgue frères (VI, 796 S. in 8⁰).

chologie des Gregorius von Nyssa zu. Dankenswert erscheint in der fleissigen Arbeit besonders die Heranziehung der Parallelen aus der Zeitphilosophie, namentlich aus Plotin. Mit Recht polemisirt er gegen Stigler, der bei Gregor den Creatianismus finden will (S. 61 ff.); auch seine Bemerkung gegen mich (S. 18) in Betreff der Lehre von der Engelschöpfung ist insofern berechtigt, als festzuhalten sein wird, dass das Vorherbestehen der Engel vor der sichtbaren Welt den Grundsatz nicht durchbreche, wonach alles potentiâ simultan geschaffen sei. Dagegen hat mich seine Polemik (S. 26—28) nicht davon überzeugt, dass die von mir dem Gregor abgesprochene Schrift „De eo quid sit ad imag." (Opp. II, 23 sqq.) ihm gehöre. W. Herrmann hat es mit der Heilslehre Gregors zu tun. Seine Arbeit hat das entschiedene Verdienst, an Gregors Lehre wohl den schwächsten Punkt der griechischen Dogmatik einmal recht deutlich gemacht zu haben. Das lediglich auf Christus zurückzuführende Heil wird unter physischen Kategorien gedacht, nämlich als (physische) Durchdringung der menschlichen Natur mit dem Leben und der Unsterblichkeit Gottes, welche durch Annahme der menschlichen Natur in der Person Christi principiell vollzogen, von hier aus sich auf die gesammte Menschheit erstrecken soll. Eben deswegen sei das Heil, als Unsterblichkeit, Befreiung von Sinnlichkeit und Endlichkeit gedacht, nicht sowohl ein gegenwärtiger als ein Hoffnungsbesitz, das zukünftige Leben. Indem nun die Gottesgemeinschaft als physisch mitgeteilte erscheint, tritt als notwendiges ethisches Gegengewicht die stärkste Betonung der menschlichen Freiheit in Erwerbung der Teilnahme am Heil gegenüber, welche in keinem inneren ethischen Zusammenhange mit der objectiven Seite der Heilsmitteilung steht. Der Verfasser ist dabei allerdings mit einer gewissen (hier aber möchte ich sagen heilsamen) Einseitigkeit zu Werke gegangen. Muss man auch mit dem Verfasser sagen, dass es im Grunde bei Gregor von Nyssa keine eigentliche Versöhnungslehre gebe, sondern nur eine physisch gedachte Erlösung auf der einen, menschlich verdiente Gnade auf der anderen Seite, so scheint doch erstens unterschätzt, welche Bedeutung bei den intellectualistisch gerichteten griechischen Kirchen-

vätern [1]) die im Gottmenschen angeschaute Offenbarung Gottes selbst und des durch Christus gewährten und durch seinen Kampf mit den feindlichen Mächten bewährten Heils hat für das subjective Zustandekommen einer gläubigen Hinwendung zu diesem Heil; sodann ist doch zu beachten, dass vermöge der Sacramente jener allerdings überwiegend physisch gedachte Heilsprozess ein im Subject bereits gegenwärtig beginnender ist, in welchem in freilich sehr ungenügender Weise der mystisch-physische Factor und das spröde gefasste liberum arbitrium concurriren und alterniren [2]). Baphides erörtert am Gottesbegriff, der kosmologischen Grundanschauung und an der Lehre von der Sele die neuplatonischen, namentlich plotinischen Elemente in den prosaischen Schriften und den ersten Hymnen des Synesius [3]) in besonnener Weise. Den Jamblichos sollte er dabei nur nicht so unbesehen zum Verfasser der Schrift von den ägyptischen Mysterien machen, wie S. 25 geschieht. Die holländische Dissertation über Johannes Damascenus nenne ich wegen der im zweiten Teile gegebenen sorgfältigen Besprechung der schriftstellerischen Tätigkeit des Damasceners, in welcher seine Abhängigkeit von den ihn bestimmenden dogmatischen Autoritäten eingehend verfolgt ist. Noch müssen aus dem Gebiete der griechischen Patristik die betreffenden Bände von Böhringer (Vater und Sohn) genannt werden, welche in der Behandlung der drei Kappadocier und des Joh. Chrysostomus auch über ihre dogmatische Tätigkeit referiren. Der Geist der Darstellung weicht wesentlich ab von dem der ersten Auflage, welchen die Herausgeber jetzt als einen mehr panegyrischen bezeichnen, an dessen Stelle nun ein strenger historisches Urteil getreten sei (Vorrede zu Bd. XI: Augustin, der Sache nach aber auch von den obigen, wie von Athanasius geltend). Es soll nicht geleugnet werden, dass

---

1) Vgl. meine Bemerkungen über Athanasius in Herzog-Plitt, Real-Encykl. I, 746.

2) Vgl. noch Ritschls Anzeige in d. Jahrb. f. deutsche Theol. XX, 146—148.

3) E. R. Schneider, De vita Synesii phil. et episcopi. Grimmae 1876 (46 S. in 8°); geht auf Dogmatisches nicht ein.

dabei die dogmatische Darstellung mannigfach an Genauigkeit gewonnen hat, nur macht sich dabei eine altkluge und schulmeisterliche Aburteilung der vergeblichen Mühe, welche sich die Väter mit der widerspruchsvollen Trinitätslehre u. s. w. gegeben haben, und der verwerflichen Intoleranz um derselben willen ganz überflüssig breit. Vom neunten Teil an (Chrysostomus) haben die Verfasser allerdings auf Wunsch des Verlegers sich wieder mehr in den Grenzen der ersten Auflage gehalten, um nicht allzugrosse Ausdehnung des Werkes herbeizuführen, und dasselbe nicht seiner ursprünglichen Bestimmung für einen grösseren Kreis ganz zu entfremden. Die neue Auflage der theologischen Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt liefert in den beiden ersten, nun abgeschlossenen Bänden Beiträge zur griechischen patristischen Dogmengeschichte (abgesehen von später zu Erwähnendem) namentlich in den Artikeln der Alexandriner Katechetenschule (Redepenning = 1. Aufl.), Antiochenische Schule (allgemeiner Ueberblick, da die Hauptrepräsentanten besondere Artikel haben), Arius und Arianischer Streit, Athanasius, Basilius, die vier letztgenannten vom Referenten (Basilius als Ueberarbeitung des Klose'schen Artikels).

3. Beiträge zur Dogmengeschichte auf dem Gebiete der lateinischen Väter.

R. Théroud, Etude critique sur le: De unitate ecclesiae de Cyprien. Genève 1876 (Theol. Promotionsschrift, 55 S. in 8°).

Th. Weber, S. Augustini de justificatione doctrina. Diss. theol. Halens. 1875. Vitebergae, Fiedl. (64 S. in gr. 8°).

J. Roos, Augustin und Luther. Ein historisch-apologetischer Versuch. Gütersloh 1876, Bertelsmann (VIII, 152 S. in gr. 8°).

Fr. u. Paul Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen.
X. Bd.: Ambrosius, Erzb. von Mailand. 2. Aufl., 2. Ausg. Stuttgart 1877, Meyer & Zeller (100 S.).
XI. Bd.: Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. I. Hälfte, 2. Aufl. 2. Ausg. Ebd. 1877 (XII, 268).

H. Usener, Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit (Festschrift zur Begrüssung der XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden). Bonn, Universitätsbuchdruckerei, 1877 (80 S. in 8°).

Neben Dräsekes schon I, 290 charakterisirte Dissertation, welche sich mit dem Verhältnis des Ambrosius zu Cicero beschäftigt, tritt Reebs Behandlung des gleichen Gegenstandes, die ich nur anzuführen vermag [1]). In einer theologischen Promotionsschrift liefert Théroud eine Analyse von Cyprians Schrift: De unitate ecclesiae, mit passenden Erläuterungen aus den Briefen und sonstigen Schriften, sowie eine kritische Beurteilung der Theorie, ohne wesentlich Neues zu bringen. Ueber Müllers dogmenhistorisch nicht unwichtige Quaestiones Lactant. s. I, 289. Ueber Augustin hat der jüngere Dorner auf Grund seines Buches in der Real-Encyklopädie einen zusammenfassenden Abriss seiner Anschauung gegeben. Die von sorgfältigem Studium zeugende Erstlingsarbeit Webers erörtert die Lehre Augustins von der Rechtfertigung mit ihren Voraussetzungen und sucht gegenüber den neueren Arbeiten, welche auf diesem Punkte besonders den Gegensatz zur reformatorischen Fassung hervorheben, nachzuweisen, wie im Grunde doch der innere Kern seiner Anschauung auf die reformatorische und in diesem Stücke paulinische Fassung hintreibe, wie auch für seine Lehre von der Rechtfertigung, obwohl er diese auch durch die iustitia infusa sich vollziehen lasse, die nur in andere Worte und Begriffe gefasste Voraussetzung im wesentlichen dieselbe sei, nämlich zugesprochene Vergebung der Sünde und damit Urteil Gottes (Imputation) als notwendige Grundlage für die reale Gerechtmachung, und demgemäss auf subjectiver Seite Glaube als religiöse Grundstellung des vollen Vertrauens auf Gottes Gnade. Insofern Augustins Princip, dass die Gnade allein Quell und Grund alles Heils sei, nur gewahrt bleibe, wenn nicht die infusio, sondern die imputatio ins Centrum der Rechtfertigungslehre gestellt werde, seien gewissermassen die Reformatoren augustinischer als Augustin. Allein mir scheint, dass es dem Verfasser doch nur gelungen ist, eine schwache Annäherung an jene reformatorische Auffassung bei Augustin aufzuweisen, der gegenüber daran zu

---

[1]) J. Reeb, Cicero und Ambrosius, De officiis verglichen. Zweibrücken (Programm der Studienanstalt) 1876 (55 S. in gr. 8°).

erinnern sein wird, dass eine andere und ebenso wesentliche Seite seiner Anschauung Augustin hinderte und hindern musste, ähnliche Consequenzen zu ziehen, wie die Reformatoren aus der Prämisse zogen. Die Parallele von Roos bietet der dogmenhistorischen Forschung keine Förderung [1]. Die erste Hälfte der neuen, veränderten Auflage von Böhringers Augustin umfasst erst die persönliche Entwicklung und die jetzt der Darstellung des Lebens eingefügten Kämpfe mit Manichäismus und Donatismus, sowie das Historische des pelagianischen Streites. Der gelehrte Apparat ist dabei aus den oben angegebenen Rücksichten bei Seite gelassen. Ueber Ambrosius liegt neben Böhringers Monographie der Artikel von J. Th. Plitt in der Real-Encyklopädie vor, der jedoch erklärlicherweise eine dogmenhistorische Ausbeute nicht liefert. In dem Artikel Boëthius an demselben Orte hält Fr. Nitzsch seine Ansicht fest, dass die bekannten dogmatischen Schriften, welche unter seinem Namen gehen, dem Verfasser der Schrift „De consolat. phil." abzusprechen seien, während J. Bach (s. u.) unter Bezugnahme besonders auf Schündelens Bemerkungen im Bonner theolog. Literaturblatt (1868, S. 282; 1870, S. 804. 832 ff.) an der Identität des theologischen und des philosophischen Boëthius festhält, an welcher sich auch der neueste Herausgeber Peiper nicht hat irre machen lassen. Dafür tritt jetzt auch H. Usener mit einem stark ins Gewicht fallenden urkundlichen Zeugnis ein, indem er ein altes, von Alfr. Holder aus einem Karlsruher, vormals Reichenauer Codex mitgeteiltes Excerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorius Senator veröffentlicht und mit grosser Akribie bespricht, worin das bisher vermisste und oft geforderte Zeugnis des berühmten Zeitgenossen für die Abfassung der Schriften „De sancta trinitate", der „Capita quaedam dogmatica" (d. i. der beiden kurzen Tractate ad Joannem diaconum) und des „Lib. c. Nestor." (d. i. de persona et duabus naturis c. Eutych. et Nest.) durch Boëthius wirklich enthalten ist. Fr. Nitzsch, dessen gelehrte Schrift

---

[1]) Vgl. die Besprechungen von Kolde, Theol. Lit.-Zeitung 1876 S. 671; von Tollin, Jenaer Lit.-Zeitung 1877, S. 65 f.

in neuerer Zeit das Meiste dazu beigetragen hat, die Ueberzeugung allgemeiner zu machen, dass der Verfasser der „Consol. phil.“ nicht zugleich Verfasser jener orthodoxen Schriften sein könne, macht [1]) dagegen noch die Möglichkeit geltend, dass die betreffenden Worte die spätere Einschaltung eines von der späteren kirchlichen Meinung ausgehenden Abschreibers seien, aber der Wortlaut (S. 4, 14f. bei U.) scheint mir dies durchaus nicht zu begünstigen, da die folgenden Worte: „condidit et“ etc. (4, 16) entschieden einen vorausgegangenen Satz wie den in Frage stehenden voraussetzen und sich bei Herauswerfung desselben schlecht an den früheren Satz „qui — laudavit“ anschliessen würden. Ganz anders verhält es sich mit dem weiter unten (4, 25f.) von Usener selbst beanstandeten Satze, der sich als Einschiebsel ziemlich kenntlich macht. Man wird sich wohl entschliessen müssen, die mittelalterliche Ueberlieferung, welche sich nicht an dem inneren Zwiespalt der Anschauung gestossen hat, wieder gelten zu lassen und es nicht unmöglich zu finden, dass der Mann, der in philosophischen Anschauungen der Alten, die nichts specifisch Christliches haben, lebte und seinen Trost fand, und der doch unzweifelhaft Christ war, durch die kirchlichen Verhältnisse wie durch ein starkes logisch-dialektisches Interesse zu seiner für das Mittelalter so folgereichen Beschäftigung mit den christlichen Centraldogmen getrieben wurde [2]). Ueber Cassiodorius, dessen persönliche Verhältnisse und Schriftstellerei Usener im letzten Teil der obigen Schrift bespricht, darf man in der bereits I, 286. 290 erwähnten italienischen Schrift von Ciampi eine dogmengeschichtliche, überhaupt irgendeine theologische Ausbeute nicht suchen. Für die spätere lateinische Sectengeschichte darf ich noch auf meinen Artikel „Bonosus“ in der Real-Encyklopädie verweisen.

---

1) In seiner Besprechung von Useners Schrift in d. Jenaer Lit.-Ztg. 1877, S. 714f.

2) Von den philosophischen Schriften des Boëthius ist jetzt besonders erschienen: Boëtii Comment. in l. Aristotelis περὶ ἑρμηνείας rec. C. Meier. Lips., Teubner, 1877. — Für die Schreibung Boëthius tritt Usener a. a. O., S. 43f. entschieden ein.

4. Monographisches und Veröffentlichungen zur syrischen Dogmatik.

Jos. Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bonn 1876, Weber (VI, 127 S. in gr. 8°).

H. B. Swete, On the history of the doctrine of the procession of the holy spirit from the apostolic age to the death of Charlemagne. Cambridge 1876, Deighton, Bell and Co. (246 S. in gr. 8°).

Theodorus Lascaris iun. De processione spiritus sancti oratio apologetica. Ad fidem Cod. ed. H. B. Swete. London 1875, Will and Norg [Jena, Frommann] (IV, 24 S. in gr. 8°).

Sylvester (Archimandrit, Prof. an der geistl. Akademie zu Kiew), Antwort auf die in dem altkatholischen Schema enthaltene Bemerkung von dem heil. Geiste. Aus dem Russ. übersetzt. Ausg. der Gesellschaft der Freunde geistl. Aufklärung. St. Petersburg 1875, Röttger und Schneider (2 Bl., 92 S. in 8°).

J. J. Overbeck, The Bonn Conferences and the filioque quaestion. London 1876, Trübner (48 S. 8°). Aus der Orthodox Cathol. Review.

Grégory (Archbish. of Chios), The procession of the holy ghost. In der Orthodox Cath. Review V, 4. No. 4, 1875.

J. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt. Paderborn 1877, Schöningh (VII, 440 S. in 8°. Dogmengeschichtliches S. 49—78. 219—234).

L. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation, auf dogmengeschichtlicher Grundlage dargestellt (Würzburger theol. Preisschrift). Mainz 1876, Kirchheim (XI, 162 S. in gr. 8°).

J. Th. Franz, Der eucharistische Consecrationsmoment. Eine dogmatisch-liturgische Studie. I. Der Consecrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem (Inauguraldissert.). Würzburg 1875 (VIII, 93 S.)

Isaaci Antiocheni S., Doctoris Syrorum, Opera omnia. Ex omnibus quotquot extant, codicibus mscr. cum varia lectione syriace arabiceque primus ed. latine vertit, prolegomenis et glossario auxit G. Bickell. Pars II. Giessen 1877, Ricker (353 S. in gr. 8°.; der erste Teil erschien bereits 1873).

Cornill, Das Glaubensbekenntnis des Jacob Baradäus in äthiop. Uebersetzung (i. d. Zeitschr. der deutschen morgenländischen Ges. XXX, 417—466).

M. l'Abbé Martin, Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles (i. d. Zeitschr. der DMG. XXIX, S. 107—144).

R. Schröter, Trostschreiben Jacobs von Sarug an die himjar. Christen (i. Zeitschr. d. DMG. XXXI, S. 360—405).

Was die Geschichte einzelner Dogmen in der patristischen Zeit betrifft, so ist Huidekopers Schrift über den descensus schon oben (II, 85. 98) besprochen. Ein kirchliches Interesse der Gegenwart, von den Bonner Unionsconferenzen angeregt, hat um die alte, zum Zankapfel der griechischen und lateinischen Kirche gewordene Streitfrage nach dem Ausgang des heiligen Geistes eine ganze Literatur gesammelt. Neben den deutschen Altkatholiken Langen tritt der englisch-bischöfliche Theologe Swete, der russische Archimandrit Sylvester, der Erzbischof Gregory von Chios, der eifrige Propagandist für die russisch-griechische Kirche Overbeck u. A. Dogmengeschichtlich kommen vornehmlich die beiden ersten in Betracht, durch deren Werke die Monographie von Walch antiquirt ist, allerdings nur was die patristische und ältere Lehrentwicklung bis zu Karls d. Gr. Zeit betrifft, denn die späteren Verhandlungen und Entwicklungen haben weder bei Langen noch bei Swete Aufnahme gefunden. Von dem Werke Swetes urteilt Langen selber, so vollständig wie hier finde man selbst nicht in dem umfangreichen Werke des russischen Metropoliten Prokopowitsch die einschlagenden Stellen beisammen. Langen, beherrscht von dem Streben nach Verständigung und dadurch — gewiss bei vollster subjectiver Aufrichtigkeit — in seiner Auffassung unwillkürlich bestimmt, findet in der „altgriechischen Doctrin seit Athanasius“, der hl. Geist gehe aus vom Vater durch den Sohn, eine Anschauung, welche, sehr verschieden von der späteren schroffen Betonung des Gegensatzes, besonders seit Photius, sachlich im Grunde dem lateinischen filioque gar nicht fern stehe, eine Beteiligung des Sohnes nicht bloss an der zeitlichen Sendung, sondern auch an der ewigen Spiration des hl. Geistes annehme. Auch Swete erörtert, in dieser Beziehung ähnlich urteilend, die mannigfachen Spuren der Hinneigung zu einer Auffassung, welche zwar principiell an dem ἐκ τοῦ πατρός festhält, aber doch mit Beziehung nicht bloss auf die ökonomische Wirksamkeit des Geistes, sondern auch auf das immanente Verhältnis („das innere Leben der Trinität“) eine

Vermittelung durch den Sohn damit zu verbinden sucht. Man wird das kaum ganz mit Gass[1]) abweisen dürfen, wird aber daran erinnern müssen, dass, wo bei den griechischen Vätern, wenigstens denen des 4. Jahrhunderts, jene Tendenz sich zeigt, sie weit eher als eine Nachwirkung der alten subordinatianischen Construction anzusehen sein wird, der es ja wesentlich war, die Ableitung des Geistes durch den Sohn vermittelt werden zu lassen, denn als eine Annäherung an die ganz entgegengesetzten Gesichtspunkte, welche das augustinische filioque bedingen[2]). Darum ist es mit Recht von Gass zurückgewiesen, wenn Swete sich auf Origenes' mittlere Vorstellung (Ausgang vom Vater durch den Sohn) beruft, welche sich in wenig mehr als den Ausdrücken von der gegenwärtigen Doctrin der westlichen Kirche unterscheide; denn diese Lehre steht ja noch auf völlig anderem Boden. Swete hat sich übrigens nicht nur durch diese sorgfältige Monographie ein Verdienst erworben, sondern zugleich auch durch Herausgabe der die griechische Auffassung verteidigenden Schrift des theologischen Kaisers Theodorus Laskaris Dukas, der 1259 in klösterlicher Zurückgezogenheit starb. Dem dogmenhistorischen Material, welches Bautz im Interesse seiner Speculation über den Auferstehungsleib heranzieht, ist ein besonderer Wert nicht beizulegen. Die Braun'sche Erörterung über den Personenbegriff in der Trinität, welche auch das patristische Begriffsmaterial bespricht (aber auch darüber hinaus das scholastische), ist nicht ohne Schärfe, aber von vornherein so dogmatisch construirend und kritisirend angelegt, dass es zu einer recht geschichtlichen Beleuchtung wenig kommt. Die Dissertation von Franz nimmt besondere Beziehung auf Hoppe, die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgie 1864, und bemüht sich, diesem gegenüber die Ansicht, dass lediglich die Worte Christi: hoc est corpus m. etc. selbst als die Consecration bewirkend anzusehen seien, auch durch Zeugnisse

---

[1]) In der Jenaer Lit.-Ztg. 1876, S. 290f. Derselbe, Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 587—591. Vgl. auch Langen im Bonner Theol. Lit.-Blatt 1876, S. 389f.

[2]) Vgl. Thomasius, Dogmengeschichte I, 258f.

der Väter und der alten Liturgien zu belegen, was aber nicht gelingt. — Die Veröffentlichung der Werke des Presbyter Isaak von Antiochien durch Bickell enthält in den bis jetzt erschienenen zwei Bänden zahlreiche syrische Gedichte mit lateinischer Uebersetzung, welche, so frostig uns wenigstens in der lateinischen Uebersetzung diese poetische Rhetorik anmutet, manches Interessante nicht nur zur christlichen Sittengeschichte, sondern auch zur Dogmatik des 5. Jahrhunderts bringen: so die freilich ermüdenden Tiraden gegen Nestorius und Eutyches in zahlreichen Stücken des ersten Bandes; Aeusserungen über die Eucharistie bei Gelegenheit der Mahnung zu häufigem Genuss derselben (II, 2 ff.); auch eine Polemik gegen die häretischen (augustinischen) Leugner der Freiheit (II, 807) u. a. m. Das „Glaubensbekenntnis des Jacob Baradäus" hat Cornill (s. o.) in äthiopischer Uebersetzung, begleitet von einer deutschen Uebersetzung und Anmerkungen, herausgegeben. Es bildet einen Teil des grossen Sammelwerkes der fides patrum, welches um 1000 von dem ägyptischen Monophysiten Paulus Ebn Regia compilirt und darnach ins Aethiopische übertragen wurde. Cornill glaubt für die Abfassung des Bekenntnisses durch Baradäus eintreten zu können, jedoch so, dass der unzweifelhaft spätere Anhang in einer der von ihm benutzten Handschriften (S. 457 ff.) davon ausgenommen werde. Das Schriftstück enthält die orthodoxe, übrigens die drei Personen auf die Dreiheit von Nus, Logos, Zoe zurückführende Dreieinigkeitslehre und die monophysitische Christologie, unter Abweisung der dem Monophysitismus Schuld gegebenen Consequenzen, die an einigen Stellen ganz orthodox klingt: „Er ward Fleisch von Maria und erschien in reinem Fleische, indem dieses sich in ihm mit der Gottheit vereinigte, ohne Verwandlung und ohne Vermischung". „Das Feuer seiner Gottheit verbrannte nicht sein Fleisch, und die Kälte seines Fleisches löschte nicht aus das Feuer seiner Gottheit" (S. 445). Aber nicht zwei Naturen nach der Vereinigung, wie Leo lehrt, welcher den Glauben verderbt (ebd.). Geboren von der Jungfrau, während ihre Jungfrauschaft verschlossen blieb (wie der Blick aus dem Auge geboren). „Ich glaube, dass die Hand, welche unseren Vater Adam geschaffen hat, eins ist

mit der Hand, welche die Juden an das Holz des Kreuzes nagelten." Die Ausfälle gegen Nestorianismus und antiochenische Dogmatik fehlen auch in dem Trostschreiben des Jacob von Sarug (s. o.) nicht, welches übrigens für die Kirchengeschichte wichtiger ist als für die Dogmengeschichte. Die Rede desselben über den Fall der Götzen, welche der unermüdliche Abbé Martin syrisch und in französischer Uebersetzung mitteilt, charakterisirt die dramatisch-mythologische Auffassung dieser orientalischen Rhetorik [1]).

II.
Zur Dogmengeschichte des Mittelalters.

1. Umfassendere Darstellungen.

Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. II. Bd.: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit. Erlangen 1876, Deichert (VIII, 484 S. in gr. 8°).

Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christol. Standpunkte, oder die mittelalterliche Christologie vom 8. bis 16. Jahrh. II. Teil: Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi, und Reaction der positiven Theologie. Wien 1875, Braumüller (XVI, 768 S. in gr. 8°).

H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 14. 2 Bde. Berlin 1875, 1877, Hertz (XVI, 335 u. IX, 391 S. in gr. 8°).

J. H. Loewe, Der Kampf des Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Sein Ursprung und sein Verlauf. Prag 1876, Kosmark und Neigebauer, Comm. (aus Abh. der kgl. Böhm. Ges. der W., Folge VI, Bd. 8; 87 u. IV S. in gr. 4°).

---

[1]) Der dogmenhistorische Ertrag der wertvollen neuesten Untersuchungen über die Bekenntnisbildungen in der Kirche des Altertums wird an einer späteren Stelle berücksichtigt werden.

Der zweite Band der Dogmengeschichte von Thomasius (Mittelalter und Reformation, d. h. lutherische Bekenntnisbildung bis zur Concordienformel, umfassend) ist einem Wunsche des Verstorbenen gemäss nach dessen Tode von Plitt herausgegeben, welcher nicht unbeträchtliche Lücken des Manuscriptes unter Zuziehung von Collegienheften auszufüllen hatte. In der zweiten Hauptperiode, „Die Kirche des Mittelalters", behandelt der Verfasser nach kurzer, allgemein orientirender Einleitung in drei Abschnitten: 1) das 7.—11. Jahrhundert, 2) Hierarchie, Scholastik und Mystik, 3) die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik. Es liegt nicht nur an der Lückenhaftigkeit des hinterlassenen Manuscriptes, der gegenüber der Herausgeber bei seinen sehr sorgfältigen Ergänzungen doch eine nur zu billigende Zurückhaltung üben musste, sondern an dem bewussten, im Titel ausgedrückten Plane des Verfassers, wenn man in dieser mittelalterlichen Dogmengeschichte sehr vieles nicht findet, was man in einer Dogmengeschichte zu suchen gewohnt und, wie ich glaube, auch berechtigt ist. Das Mittelalter bietet, wie der Verfasser sagt, „für unsere Aufgabe, welche nicht Darstellung der Theologie, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs ist, verhältnismässig wenig dar". So giebt der erste Abschnitt nur die sorgfältige Darstellung des adoptianischen, des prädestinatianischen und des Abendmahls-Streites, die doch völlig in der Luft schwebt, der zweite nur eine sehr allgemeine Charakteristik der Scholastik und der Mystik, wobei eine gute Durchschnittsdarstellung der Grundideen lateinischer Mystik gegeben, die deutsche Mystik aber ganz unberührt gelassen wird. Das Schwergewicht liegt im dritten Abschnitt: „Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik". Die Darstellung beschränkt sich auf diejenigen Dogmen, welche eine Fortbildung oder Veränderung — d. h. im letzteren Falle „eine depravirende Hineinbildung in die pelagianisch-hierarchischen Principien des Mittelalters" — erfahren haben. Hier grade musste Plitt einen grossen Teil der Ausführung geben, und man wird sagen dürfen, dass dies nicht nur im Geist des Verfassers, sondern auch mit ähnlichem Geschick geschehen ist, wie es Thomasius in der saubern und

durchsichtigen Darstellung des gründlich beherrschten Materials eignete [1]).

Der zweite Band des Bach'schen Werkes muss trotz erheblicher und auf der Hand liegender Mängel in der Darstellung und Anordnung, und einer gewissen, aus dem kirchlichen und speculativen Standpunkte des Verfassers hervorgehenden Einseitigkeit als eine sehr bedeutende Bereicherung der dogmenhistorischen Literatur anerkannt werden. Er enthüllt in der Tat ein Bild von den tiefgehenden, durch die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts hervorgerufenen Bewegungen und Kämpfen grade um Trinität und Christologie, welches die herkömmlichen Darstellungen wesentlich berichtigt und ergänzt, teils bisher nicht Verwertetes, teils noch in Handschriften Verborgenes in reicher Fülle darbietet, um deswillen man auch das Ermüdende der breiten Darstellung und der zahlreichen durch nicht günstige Anordnung bedingten Wiederholungen (in Sachen und theologischen Reflexionen des Verfassers) wohl in den Kauf nehmen kann. „Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi und Reaction der positiven Theologie" bezeichnet den Gesammtinhalt dieses Bandes, der, in den Abschnittszahlen fortlaufend, mit Abschnitt VIII beginnt: „Einfluss des Porphyrius und Boëthius auf die Dialektik des 12. Jahrhunderts". Es liegt ausserhalb des Planes des Verfassers, die ganze Frage über Realismus und Nominalismus erschöpfend zu behandeln; doch finden sich hier beachtenswerte Bemerkungen. Wenn er dabei Roscellins Stellung als die des extremen Nominalismus festhält, so dürften der Auffassung (S. 28) mit Recht die Bemerkungen Reuters (I, 135, Anm. 37) entgegengestellt werden. Der Abschnitt über Anselm (§ 9f.), der aber in anderer Beziehung bereits Bd. I seine Erörterung hinsichtlich alles dessen, was mit seiner Satisfactionslehre zusammenhängt, gefunden hatte, ist verhältnismässig unbedeutend, ebenso lassen die §§ über Abälard hinsichtlich der allgemeinen Charakteristik und der ganz oberflächlich berührten schwierigen Frage über Glauben und Wissen vieles zu wünschen übrig.

---

[1]) Auf die reformatorische Lehrdarstellung komme ich unten zurück.

Dagegen sind höchst dankenswert die Mitteilungen aus der Polemik Wilhelms v. Thierry gegen Abälard (S. 88—108); aus der des Abbas anonymus (S. 120 ff.) und des Walther von Mortaigne (S. 125 ff.). In Wilhelm v. Thierry lernen wir einen der kirchlichen Theologen kennen, welche ähnlich wie Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz, Gerhoch u. a. der zersetzenden Dialektik entschieden entgegentreten, ihrer Anwendung auf die Theologie Schranken ziehen wollen, ausgehend von der Unterscheidung des übernatürlichen und natürlichen Erkennens, wobei ersteres objectiv auf den gegebenen, in der Tatsache der Menschwerdung wurzelnden, geoffenbarten Glaubensinhalt (der sofort mit dem überlieferten Kirchenglauben in seiner patristischen Ausgestaltung identificirt wird) gegründet, subjectiv durch den Glauben als Vermögen höherer Erkenntnis vermittelt gedacht wird. Es ist der Standpunkt eines kirchlich-mystischen Realismus (Realismus nicht im Sinne der philosophischen Schulfrage, als Gegensatz gegen den Nominalismus, obwohl mit ihm unter den damaligen Verhältnissen in einer gewissen Wahlverwandtschaft stehend, sondern im Gegensatz gegen den Spiritualismus und Intellectualismus der Dialektiker), der in der Incarnation vor allem die reale Einpflanzung der göttlichen Lebensmacht in die Menschheit sieht, und darum weder mit Abälards intellectuell moralischer Auffassung der Erlösung, noch auch mit Anselms Satisfactionslehre sich befreunden kann. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen der Zweck der Menschwerdung und Hingabe des Sohnes erscheint (der Sohn als Ebenbild Gottes, der das durch die Sünde Verlorene in sich herstellt, der im Gegensatz gegen den Hochmut der Sünde eingeschlagene Weg der tiefsten Herablassung: „ut zelet et imitetur [sc. homo] in me humilitatem per quam perveniat ad gloriam“, das Moment der Sühne und der Bekämpfung des Teufels), gewinnen eben deshalb eine wenig scharfe dogmatische Ausprägung, weil die aus der patristischen Theologie herüberkommende mystisch-physische Grundanschauung von der Menschwerdung selbst als realer Vereinigung Gottes mit dem Menschen, von welcher die Reinigung und Erhebung sich auf die Menschheit erstreckt, die Lehre vom Werke Christi nicht zu selbständiger Entfaltung kommen lässt.

Der IX. Abschnitt trägt die ungenaue Ueberschrift: „Gilbert von Poitier und dessen Gegner“, während er tatsächlich in die Unterabschnitte: A. Gilbert, B. Gegner (nämlich die französischen), C. Die formalistischen Sententiarier (Petrus Lombardus, Robert Pulleyn, Petrus von Poitiers, Wilhelm von Auxerre) zerfällt, hinsichtlich B. also weniger enthält (sehr vieles von der Opposition gegen Gilbert und Abälard findet später bei den deutschen Theologen seine Stelle), hinsichtlich C. aber ganz aus der Ueberschrift herausfällt (auch die Bezeichnung der einzelnen Paragraphen ist oft wenig genau, die Paragraphenabschnitte zerschneiden oft Zusammengehöriges und verbinden Verschiedenes). Sachlich aber erscheint uns die Darstellung der schwierigen Lehre Gilberts sehr verdienstlich. Die Streitverhandlungen Frankreichs über Gilberts Lehre erörtert der Verfasser sorgfältig; er nimmt, gestützt auf den Bericht des an den Ereignissen beteiligten und Bernhard von Clairvaux nahestehenden Abtes Gaufred über die Rheimser Synode (1148), eine förmliche Verdammung der Sätze Gilberts, einen Widerruf desselben und die Annahme der vier gegen Gilbert gerichteten Kapitel der französischen Prälaten an, entgegen der abweichenden Darstellung des für Gilbert eingenommenen und den Ereignissen ferner stehenden Otto von Freisingen, nach dessen Auffassung die Sache häufig (so auch von Gieseler, Baur) dargestellt wird. Indessen die vom Verfasser mit Recht (S. 165 ff.) herangezogene Histor. pontif. (Mon. G. Scr. XX, 515 sq.) giebt doch auch ein etwas anderes Bild als der parteiische Gaufred und zeigt, dass der „Widerruf“ Gilberts eine (allerdings wohl retrahirende) Erläuterung seiner Sätze gewesen ist, wie er sie nachher in einem neuen Prolog zu seiner Expositio Boëthii gab: Capitula vero superius posita fidei et doctrinae suae non adversari protestabatur, si tamen sane fuerint intellecta. Auch die vom Verfasser selbst angeführte Aeusserung Bernhards (S. 157, Anm.) würde doch anders lauten, wenn sich die Sache ganz so verhielt, wie Gaufred im Parteieifer sie darstellt. Den in diese Streitfrage eingreifenden „Comment. in lib. Boëth. de trin.“, der sich in Bedas Werke verirrt hat, ist der Verfasser geneigt, dem Victoriner Achardus (nachmals Bischof von Avranches) zuzu-

schreiben (S. 181, Anm. 85). — Wenn hier unter B. auch Robert von Melun und Johann von Cornwall bereits besprochen werden, so ist das insofern nicht geschickt, als ihre Erörterungen bereits in die Streitfrage des Nihilianismus eingreifen, der erst unter C. zur Sprache kommt (eine gute Entwicklung der betreffenden Lehre Peters von Poitier S. 226 ff.).

Im X. Abschnitt fasst der Verfasser unter dem Titel: „Die speculative Systematik. Christliche Mystik" Rupert von Deutz, Honorius Solitarius (von Autun) und die Victoriner zusammen. Mit viel Liebe zeichnet der Verfasser Ruperts Theologie; was aber dessen Lehre vom Abendmahl betrifft, so werden die Erörterungen des Verfassers (S. 296 f.) das Urteil schwerlich umstossen können, dass Rupert zwar in manchen Aeusserungen der kirchlichen Transsubstantiationslehre sich nähert, in anderen aber eine keineswegs derselben entsprechende Lehre verficht. Im Grunde wird dies schon dadurch erwiesen, dass der Verfasser (freilich in anderer Absicht) selbst auf die Analogie mit den griechischen Vätern wie Irenäus hinweist. Bei Honorius von Autun hebt Bach nicht nur die Bekämpfung der auch Anselm'schen Meinung hervor, dass die Menschen zum Ersatz der gefallenen Engel bestimmt seien, sowie die Behauptung, dass die Sünde nicht als die Ursache der Menschwerdung angesehen werden dürfe, beides für diese speculative Richtung bezeichnend (die Tendenz zu letzterer Ansicht liegt im Grunde auch bei Rupert Tuit. vor in dem speculativen Gewicht, welches auch hier der Gedanke hat, dass im Sohne als dem ewigen Bilde Gottes von vornherein die Bestimmung zur Menschwerdung liegt; doch wird die Consequenz nicht ausdrücklich gezogen); sondern er giebt auch (S. 300 ff.) Auszüge aus der ungedruckten Clavis physicae (Cod. Lambac memb. s. XII, N. 102), einer Umarbeitung, wie er selbst sagt, der Schrift des Scotus Erigena: „De div. natur." (die Handschrift: „Iste liber dicitur excerptus ab honorio solitario; sive liber cuiusdam crisostomi. Prologus in clavem physice"). Die Vorbedingung, um die Mitteilungen aus dieser Schrift richtig zu verwerten, nämlich eine Untersuchung des Verhältnisses zur Schrift des Erigena selber, hat der Verfasser

leider nicht erfüllt. Einige der mitgeteilten Stellen sind wörtlich oder beinahe wörtlich aus den ll. de div. nat. entnommen.

Besonders wertvoll, weil reich an neuen Aufschlüssen, sind die beiden Abschnitte: XI. „Geschichte des Adoptianismus des 12. Jahrhunderts", und XII. „Die systematische Polemik gegen die Dialektik", d. h. die ausführliche Entwicklung der mit der Christologie zusammenhängenden Theologie Gerhochs von Reichersperg und seines Bruders Arno. Für die Schrift: De invest. antichr. (welche ungefähr gleichzeitig von Scheibelberger edirt worden ist [1]) benutzt der Verfasser den Cod. Bav. 439 (Abschrift des Crendelius vom Reichersp. Cod.), welcher ihm auch den Apologeticus Arnos gegen Folmar lieferte. Ausserdem aber entnahm er dem Codex des Klosters Admont in Steiermark No. 434 die wichtige Ep. Gerh. ad Hadrianum papam mit ihrer ausführlichen Anklage der dialektischen Zersetzung der Dreieinigkeitslehre und Zertrennung der gottmenschlichen Einheit. Ausserdem noch manches andere Handschriftliche von geringerer Bedeutung. Wir blicken hier genauer hinein in die Kämpfe, welche in Folge der dialektischen Behandlung der kirchlichen Dogmen, namentlich der Trinität und Christologie, auch in Deutschland mit grossem Eifer geführt werden, und wobei Gerhoch und Arno in ihrem Widerstand gegen diese moderne Theologie starke Anfechtung erfahren und auch in Rom mit ihrem Verlangen nach kirchlicher Entscheidung gegen die Dialektiker auf Widerwillen stossen. Dass in der Tat auch bei diesen deutschen Dialektikern und ihrer Tendenz, den Naturenunterschied in Christo zu betonen, von einem Adoptianismus zu reden ist, zeigen die Nachweisungen des Verfassers, freilich auch, dass auch hier, z. B. bei Folmar von Trieffensee (S. 432 f. 470 ff.) die dialektische Trennung der Naturen im Grunde zwischen Adoptianismus und Nihilianismus schwankt. Die Sympathien des Verfassers sind auch hier ganz

---

[1]) Gerhohi Reichersbergensis praepositi opera hactenus inedita. Curavit Fr. Scheibelberger, Tom. I, Libri III de investigatione antichristi unacum tractatu adversus Graecos. Linz 1875, Quirein (396 S. in gr. 8°).

auf Seiten der Theologen von Reichersperg und ihres physisch-mystischen Realismus, begreiflicherweise, sofern er mit jenen Männern sich zurückgestossen fühlt von einer Dialektik, welche in der Tat die patristische Christologie zu zerreiben und durch ihre inneren Widersprüche aufzulösen droht; freilich verbirgt er sich auch in seinem Vertrauen zu der „realistischen“ Speculation grade so wie jene Theologen des 12. Jahrhunderts, dass diese Speculation, trotz aller Proteste gegen die Vermischung der Naturen als solcher, es doch nicht zu einem Gottmenschen, sondern zu einem erscheinenden Gotte, anderseits zu vergotteter Natur bringt, und überhaupt in der Auffassung der Erlösung bei aller anziehenden Innigkeit und Wärme in wesentlich physischen Kategorien hängen bleibt. In dieser Beziehung ist besonders beachtenswert das Verhältnis zum Anselm'schen Gedanken (S. 486 ff.), das der Verfasser freilich nicht unbefangen genug würdigt. Knittel weist in seiner Besprechung [1]) nicht ohne Grund auf die Neigung des Verfassers hin, mit jenen Theologen in einseitiger Weise die Erlösung im physisch-organischen Zusammenhang der Menschheit mit Christo zu suchen, und hat so Unrecht nicht, sich auf Alexanders III. Seite zu stellen, der „trotz der stürmischen Anklagen gegen die ‚neuen Juden‘, die an der Zweiheit der Naturen festhaltend, von einer Vergottung bez. Anbetung der Menschheit Christi als Eutychianismus nichts wissen wollen, mit Recht keinen Entscheid geben wollte.“

Mit Recht ist allseitig Reuters Geschichte der Aufklärung (s. o.) als ein Werk solidester und eindringendster Forschung mit grosser Freude begrüsst worden. Die Beleuchtung der geistigen Strömungen des Mittelalters bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts von einem fruchtbaren Gesichtspunkte aus kommt keineswegs der Dogmengeschichte allein zu gute, aber diese darf sich doch, soweit sie es für ihre Aufgabe hält, den Ausbau der kirchlichen Lehrbestimmungen nicht von dem allgemeinen Boden der geistigen Bewegungen und Tendenzen loszulösen, sondern grade von hier aus zu beurteilen, ganz besonders der gegebenen Förderung freuen. Der

---

1) Tüb. Theol. Quartalschr., 58. Jahrg., S. 306—28.

Verfasser setzt ein bei den Karolingischen christlichen Culturbestrebungen, denen es eigentümlich ist, dass das kirchliche Christentum sich einig weiss mit der Cultur, heidnischem Aberglauben und heidnischer Barbarei gegenüber, dass mithin auch vorhandene Aufklärungsneigungen ihre Spitze nicht in bewusster Weise gegen die Kirche richten, sondern gegen heidnischen Aberglauben, und dass in der Tat in dessen Bekämpfung sich nicht bloss aufklärerische Motive des Verstandes, sondern zugleich religiöse Motive des reinern Gottesglaubens geltend machen; der Aberglaube wird nicht bloss als Verfinsterung, sondern auch als Irreligiosität bekämpft. In der sinkenden Zeit Ludwigs des Frommen zieht namentlich die eindringende Charakteristik des Claudius von Turin, besonders in seinem Verhältnis zu Augustin, und des Agobard von Lyon, des „hellsten Kopfes des 9. Jahrhunderts“, die Aufmerksamkeit auf sich. Man hat dem Verfasser das Recht abgesprochen, Männer wie die beiden Genannten unter die Kategorie der Aufklärer zu setzen, wenn er doch die Aufklärung definire als „Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus“. Allein einerseits will doch der Verfasser — und muss im Interesse der Sache — auch diejenigen Richtungen in die Betrachtung hineinziehen, welche er im weiteren Sinne aufklärerisch nennt, anderseits hat er doch selbst dafür gesorgt, die erforderlichen Einschränkungen mit aller Entschiedenheit geltend zu machen, sowohl in der Vorsicht des Urteils über Claudius als in der starken Betonung des starren dogmatischen Positivismus bei Agobard. Es handelt sich hier z. T. um Tendenzen, deren Tragweite ihre Vertreter selbst nicht übersehen, die aber darum doch nicht minder bedeutungsvoll sind. Bemerkenswert ist das Urteil über den Gegner Agobards in dem Inspirationsstreit, Fredegis von Tours, und dessen angeblich principiellen Rationalismus (S. 40 f. 274). War hierin schon Prantl vorangegangen, so erklärt sich doch Reuter gegen dessen zuversichtliche Conjectur in der streitigen Stelle (revelatione statt ratione) und emendirt: „rationali“ (wofür Nitzsch [1]) in seiner Besprechung Reuters „saniore“ vorschlägt, eine nur zu unbe-

[1]) Jenaer Lit.-Z. 1876. S. 546 f.

stimmte Bezeichnung für die folgenden Worte: quae sola auctoritas est etc.). Etwas sehr elastisch wird allerdings der Begriff der Aufklärung, wenn er auch auf Gottschalk angewandt wird, indem R. diesem zwar natürlich nicht ein bewusstes Rationalisiren zuschreibt, aber hinweist auf die Wirkung der Lockerung kirchlicher Autorität durch dessen Behauptung persönlicher Glaubensgewissheit gegenüber aller bloss kirchlichen Autorität, durch die unbeirrte Verstandesconsequenz in Entwickelung des „wahren" Gottesbegriffs; weiter auf die Anregung zu ganz ungewöhnlichem Forschen und Grübeln und auf die Erschütterung des Glaubens an die Kirche als Heilsanstalt und an die Wirksamkeit der kirchlichen Heilsmittel durch den Prädestinationsglauben. Karls des Kahlen geistige Bedeutung tritt dann hervor, das Freilassende, die Berechtigung der Forschung Anerkennende seines Verhaltens, jedoch auf dem Grunde der festgestellten, nicht anzutastenden katholischen Lehre. In dieser Umgebung wird Joh. Scotus Erigena als Mann der Aufklärung geschildert. Im zweiten Buche erhebt sich auf einer gedrängten culturhistorischen Skizze des 10. Jahrhunderts, in welcher das Nebeneinander von Barbarei und humanistischem neuen Heidentum, und von diesem und äusserer Kirchlichkeit bezeichnend hervortritt, Gerberts Bild, des wissenschaftlichen Eroberers, dessen Philosophie als methodische Forschung, dessen angestrebtes System natürlichen wissenschaftlichen Erkennens in seiner Selbstgenugsamkeit das übernatürliche Dogma zwar unangetastet lässt und seine entschieden praktische Geltendmachung in keiner Weise hindert, aber auch ohne innere Verbindung mit ihm ist. Eine entscheidende Stellung kommt nun Berengar zu, in dessen energischer und zuversichtlicher Kritik der neuen Wandlungslehre (die seitdem „ein überaus wirksames Reizmittel der Skepsis geblieben ist" S. 128) die mächtige Strömung der Zeit ihre hervorragendste Erscheinung hat, dessen Charakterschwäche oder Mangel an Bekennermut freilich eine herbe Beurteilung erfährt. „Die Erinnerung an Berengars Geschichte brach den Zungenmut, aber nur um die Herzen vieler Tausender um so mehr zu empören. Hier sammelten und verdichteten sich die Gedanken der Verneinung, um als geheime Ueberlieferung in den Generationen der Gebildeten sich zu vererben.

Die Aufklärung, welche von Berengar die Technik der Zweizüngigkeit erlernt hatte, erhielt sich nicht bloss viel behaglicher, sondern auch sicherer als durch gewagte Bekenntnisse durch das Mittel der Accommodation" (S. 127f.). „Die Lehre von dem Verhältnis des Wissens zum Glauben wurde grade in den Decennien nach Berengars Tode der directe Gegenstand der wissenschaftlichen Tagesfragen." Dies führt auf Anselm. Hier erscheinen mir besonders beachtenswert die Hinweise auf die skeptischen Neigungen, welche das Motiv für Anselms Versuche rationeller Begründung des Glaubens abgeben, auf das zweifelhafte Resultat seiner Beweisführungen, welche, insoweit sie Eindruck machen, den Glauben weniger zum Wissen entfalten als durch das Wissen ersetzen, soweit aber vielmehr das von ihm selbst betonte Zurückbleiben der Argumente hinter der absoluten Wahrheit Eindruck macht, geeignet sind die Zweifel zu verstärken; endlich aber besonders auf den inneren Widerspruch zwischen dem Glaubensprincip und der rein rationellen Methode, welcher aus dem Umstande hervorgeht, dass sich in der Anschauung vom Glauben heterogene Vorstellungen zusammenschieben (vgl. die Anm. 297—301).

Im dritten, dem 12. Jahrhundert sich zuwendenden Buche wird zunächst (A) aus reichster Detailkenntnis heraus in knappster Skizze ein höchst lichtvolles Gemälde gegeben von den verschiedenen neuen Motiven der Steigerung der Aufklärung, wobei die erhebliche Einwirkung der Juden sehr anschaulich gemacht wird, um dann (B) Bruchstücke aus der Geschichte der Aufklärung in ihren eigentlichen Heimatländern (Frankreich und Italien) folgen zu lassen. Eine Schilderung des Nihilismus, der ausgehend von unbedingtem Vertrauen in die Allgewalt der Logik nicht nur in Skepsis, sondern selbst in Materialismus endet, anderseits umschlägt in Flucht unter die kirchliche Autorität oder in jene Verzweiflung am Wissen, welche sich dem Genuss der Welt in die Arme wirft, giebt den Rahmen und die Unterlage für die Hauptfigur in diesem ersten Bande: Abälard. „Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, anderseits des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen. Vermittler schien nur derjenige werden zu können, welcher fähig war, die bisherige Aufklärung statt

durch eine Restauration des Alten vielmehr durch Begründung einer neuen Epoche jener selbst zu überbieten: dies traute sich Abälard zu.“ Es ist wichtig, dass Abälard unter dieser Beleuchtung erscheint, nicht bloss aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes gegen die Kirchlichen. Der Abschnitt über Abälard (S. 183—259) scheint uns ganz besonders wertvoll durch Zusammenstellung und gründliche Abwägung aller der Gedanken, welche Abälard auf dem Punkte zeigen, die Theologie in allgemeine Religionsphilosophie, die positive und exclusive Offenbarungsreligion in allgemeine Vernunftreligion aufzulösen und an Stelle jeder Autorität die Autonomie der Vernunfterkenntnis zu setzen. Hierfür sind einmal die Erörterungen über das Verhältnis der religiös-sittlichen Cultur des classischen Altertums zu dem stolzen Anspruch der Kirche auf den ausschliesslichen Besitz göttlicher Wahrheit wertvoll, sodann die sehr eindringende Analyse des Gesprächs zwischen einem Christen, Juden und Philosophen (S. 198—220), das der Verfasser bezeichnet als eine Studie, aufgezeichnet in skeptischen Stunden, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift Abälards, aber doch nicht ein Anomalie in der Reihe seiner sämmtlichen Werke. Ohne zu einem formulirten Resultate zu führen, löse die Schrift im Grunde auch da, wo die christliche Religion verteidigt wird, den Charakter der positiven Offenbarung auf, und lasse die Disputirenden so ziemlich eins werden in dem gemeinsamen Kern, der Religion des Sittengesetzes, der Humanität. Gegen Erdmann und andere hält R. entschieden daran fest, dass auch der Schrift „Sic et non“ eine skeptische oder oppositionelle Tendenz innewohne, dass sie einzureihen sei in jene Gedankenbewegung, welche gegen die Forderung der Unterwerfung unter Autoritäten angeht und, entsprechend jenem Verlangen des „jungen Frankreichs“ nach rationeller Begründung, auf Etablirung der vollkommenen Autonomie der Vernunft ausgeht. Indes R. unterlässt natürlich nicht, die Gegenströmung in Abälard selbst, seine zum Teil recht schroffe Wendung gegen die Negativen und die hier sich ergebenden Erwägungen zu zeichnen, welche die Beschränktheit der individuellen Vernunft und die Schranken der Vernunfterkenntnis in göttlichen Dingen überhaupt betonen, die besonderen Er-

fordernisse für religiöse Erkenntnis in der Erschlossenheit der Vernunft für das Uebersinnliche und der erforderlichen Willensrichtung aufstellen, und in der Untersuchung des Verhältnisses von Wissen und Glauben Punkte aufweisen, an denen sich dem Abälard, abweichend von seinem sonstigen principiellen Intellectualismus, das eigentümliche Wesen der Religion in ihrer Unmittelbarkeit erschliesse. Allein das Schwergewicht liege auf der anderen Seite; wenn ihm die Macht der Tatsachen des inneren Lebens solche Aeusserungen von der Herrlichkeit des unmittelbaren Glaubens ablocke, so offenbare die rationelle Verarbeitung der concreten Stoffe (der einzelnen Dogmen) um so deutlicher seine aufklärerische Tendenz (S. 240—45). Ob hiebei die Versöhnungslehre Abälards (zu welcher übrigens die Anmerkung S. 320 zu beachten ist) ganz unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt sei, möchte Referent doch bezweifeln. Auf den zweiten Band werden wir weiter unten zurückkommen. —

Es ist hier der Ort, auf die betreffenden Partien des Stein'schen Buches über den Platonismus zurückzuweisen, die zwar auch hier mehr skizziren als ausführen und bei weitem nicht alles in Betracht Kommende umspannen [1]), aber es an treffenden Fingerzeigen im einzelnen nicht fehlen lassen.

Loewes Untersuchung über Realismus und Nominalismus erscheint darin verdienstlich, dass sie im 1. Abschnitte die Grundlage des Problems in der antiken Philosophie sorgfältig erörtert und alle Hauptrichtungen des nachmaligen Kampfes bereits vor dem Mittelalter als vorhanden nachweist; der zweite Abschnitt (S. 31 ff.) handelt von den philosophischen Quellen des Mittelalters und von dem Kampfe selbst. Wenn er einmal hiebei auch auf Scotus Erigenas Stellung zu der Frage einging, so hätte es gründlicher geschehen müssen, als dies S. 39 der Fall ist. Indem nun der Verfasser unter Realismus alle Ansichten subsumirt, welche für die Universalien irgendeinen objectiven und realen Wert in Anspruch nehmen, dagegen unter Nominalismus diejenigen, welche den allgemeinen Begriffen jede objective Geltung absprechen und in ihnen bloss subjective Vorstellungsgebilde oder gar nur Namen erblicken,

---

[1]) Vgl. Heinze in der Theol. Lit.-Zeit. 1877, S. 111—114.

die man zu dem Zweck sich schuf, um eine Vielheit von Dingen in einem abgekürzten Ausdruck aussprechen zu können, fallen natürlich alle Vermittlungsversuche wie die Abälards, der Conceptualismus, die Indifferenzlehre (S. 56) unter die Kategorie des Realismus, und der Nominalismus bleibt im Grunde, was die mittelalterliche Zeit betrifft, auf Roscellinus allein sitzen, um dann später im Terminismus Occams (doch nur gewissermassen) wieder aufzuleben. Am eingehendsten behandelt der Verfasser das erste mächtige Auftreten der Streitfrage im 12. Jahrhundert. Gegen Ende wird die Darstellung immer mehr zur flüchtigen Skizze. Im einzelnen hebe ich hervor, dass Löwe in der bekannten Stelle Abälards über Wilhelm von Champeaux (s. Ueberweg II, 135) für die Lesart „individualiter" gegen „indifferenter" eintritt.

2. Einzelne Beiträge zur Dogmengeschichte des Mittelalters bis Ende des 12. Jahrhunderts.

K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Ein Beitrag zur christlich-theologischen Literaturgeschichte. Paderborn 1876, Schöningh (XII, 413 S. in 8°).

Fr. J. Hoffmann, Der Gottes- u. Schöpfungsbegriff d. Joh. Scotus Erigena. (Inaugural-Dissertation.) Jena 1876, Deistung (68 S. in 8°).

H. Reuter, Bernh. v. Clairvaux (in dieser Zeitschr. Bd. I, S. 36—50).

Bernardi Silvestris De mundi universitate libri II sive megacosmus et microcosmus. Nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Male herausgegeben von Carl S. Barach und Joh. Wrobel. Innsbruck 1876, Wagner (XXI, 71 S. in 8°). — 1. Bd. der Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, her. v. Barach.

Die Compilation Werners über Alcuin, die überhaupt an recht erheblichen Mängeln leidet, durch welche die sonstige Brauchbarkeit derselben als literarhistorischen Hülfsmittels etwas beeinträchtigt wird, hat für die Dogmengeschichte nur sehr geringen Wert [1]). Mein Artikel „Alcuin" in der Encyklopädie konnte nur die allgemeine Stellung andeuten; dagegen darf ich auf meine Darstellung des Adoptianismus (ebd.) als hier einschlagend verweisen. Hoffmanns Dissertation über

[1]) Vgl. meine Rec. in der Theol. Lit.-Z. 1877, S. 176—177. Gass in der Jenaer Lit.-Z. 1877, S. 33f. Die wertvolleren Arbeiten Werners zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erörtern wir weiter unten in einem anderen Zusammenhange.

den Gottes- und Schöpfungsbegriff des J. Scotus Erigena, eine verständige Zusammenstellung, bekämpft S. 19 Christliebs Ansicht, als wolle Erigena Gott überhaupt das Selbstbewusstsein absprechen, S. 23 die andere, dass Erigena gar keine wirkliche Trinitätslehre habe; beides insofern mit Recht, als es entschieden in der Tendenz des Erigena liegt beides festzuhalten und man kein Recht hat, lediglich eine verhüllende Accommodation darin zu sehen; ersteres aber namentlich auch darum, weil der Sinn der negativen begrifflich entleerenden Theologie, welche auch auf das Wissen Gottes von sich selbst angewandt wird, doch der ist, dass das absolut entschränkte, nicht irgend etwas seiende, Sein doch als das absolut Volle, Ueberseiende gelten soll [1]. — Verdienstlich ist Nitzschs Artikel über Abälard (in der Realencyklop.), welcher sich durch Gedrängtheit der Charakteristik, sowie durch die bei aller Kürze sehr reichhaltige Orientirung über Leben und Werke auszeichnet [2]. Dem unbeugsamen Gegner Abälards, dem grossen Abt von Clairvaux, hat Reuter (s. o.) eine anziehende Skizze gewidmet, welche die innern Contraste hervortreten lässt: der Asket und innerliche Mystiker und der tatkräftige Kirchenpolitiker, sein Ideal apostolischen Lebens und apostolischer Gestalt der Kirche und sein entschiedenes Eintreten für die Herrschaft der Hierarchie, seine Idealisirung der geistlichen Pilgerschaft und seine Entzündung der Kreuzzugsbegeisterung, endlich nicht Verkennung der Rechte der Vernunft, aber doch schärfster Gegensatz gegen die Tendenz einer autonomen, die Positivität der göttlichen Offenbarung in Frage stellenden Wissenschaft [3]. Der andere Bernhard — der von Chartres — ist uns jetzt durch Barachs Publication der interessanten Schrift „De mundi universitate"

---

1) Köhlers Abhandlung „Rabans Streit mit Gottschalk" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI, S. 70—87) ist für die dogmengeschichtliche Beurteilung ohne Ertrag; auch Pougets (Doctrine de la satisfaction vicaire d'après le Cur Deus homo de S. Anselme; Inaugur. diss., Genève 1875, 32 S. in 8°) Beurteilung der kurz dargestellten Anselm'schen Satisfactionslehre nach modern liberalen Gesichtspunkten gewährt keine Förderung des Verständnisses.

2) Vgl. auch Lévêque, Abélard (im Journ. d. Savants 1877 Août, Sept.).

3) Eine englische Monographie über Bernhard habe ich noch nicht einsehen können: J. C. Morrison, Life and times of St. Bernard, Abbot of Clairvaux. A. D. 1091—1153. London 1877, Macmill. (450 S. in gr. 8°).

oder Megacosmus und Microcosmus (in anderen Handschriften auch als Cosmographia und Mundi descriptio bezeichnet) näher gerückt, indem wir bis dahin nur durch auszügliche Mitteilungen Kenntnis von ihr hatten. Der Herausgeber, welcher übrigens eine ausführliche Untersuchung über Bernhards Standpunkt, sein Verhältnis zum Altertum und Christentum im Zusammenhang mit seiner Stellung zu anderen Platonikern des 12. Jahrhunderts an anderm Orte zu geben verheisst (p. XVIII), betont in der einleitenden Orientirung über den von Joh. Saresberiensis gerühmten Leiter der durch ihre Pflege des Studiums des Altertums sich auszeichnenden Schule von Chartres, dass Bernhard sich von allen den Männern, auf welche er einen Einfluss gehabt (Wilhelm von Conches, Walter von Mort., Gilbert, Wilhelm von Auvergne) dadurch unterscheide, dass er sich völlig frei von theologischen und religionsphilosophischen Voraussetzungen gehalten habe, während jene das Studium der klassischen Autoren und das Interesse für Kosmologie und Physiologie mit der logisch-theologischen Bildung verbanden. Er nennt ihn nicht übel „eine jener merkwürdigen vereinzelten Erscheinungen der Frührenaissance des 12. Jahrhunderts“. Auch Reuter (II, 4ff.) charakterisirt ihn von eben dieser Seite als einen Mann, welcher, Verquickung und Vermischung der antiken und kirchlichen Elemente verschmähend, lediglich in seiner für platonisch gehaltenen Weltanschauung seine Befriedigung sucht, ohne Kirchliches anzutasten, aber dasselbe ignorirend [1]); während (ebd. II, 6ff.) Wilhelm von Conches schon nicht die gleiche Zurückhaltung übt, und bei Gilbert die mit Virtuosität auf die Theologie angewandte Dialektik dem Glauben dienen soll, aber trotz aller Verwahrung der eigentümlichen Rechte des Glaubens als eine Verletzung desselben empfunden wird [2]).

---

1) Vgl. Schaarschmidts Anzeige in der Jenaer Lit.-Z. 1876, S. 698f. Erdmann in Ulricis Zeitschr., 70. Bd., S. 237ff.

2) J. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a St. Victore, Commentationis particula prior (Breslau 1875, Aderholz; VIII, 39 S. in 8°) kenne ich nicht.

(Schluss folgt.)

ANALEKTEN.

1.

Zu Makarius von Magnesia.

Von

Th. Zahn.

I. Indem ich den neuen Kirchenschriftsteller Makarius Magnes, über welchen wir erst seit kurzem durch die erste Ausgabe seines Hauptwerkes [1]) nähere Kunde erhalten haben, Makarius von Magnesia nenne, trete ich entschieden für die von W. Möller [2]) vermutungsweise ausgesprochene Ansicht ein, dass er der Bischof Makarius von Magnesia sei, welcher auf der Synodus ad Quercum a. 403 als Ankläger des Heraklides, des von Chrysostomus eingesetzten Bischofs von Ephesus, auftrat [3]). Dasselbe hatte schon M. Lequien [4]) mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen. Eigenname, Heimat oder Wohnsitz, bischöfliche Würde und Zeit treffen so schön zusammen, dass jeder Zweifel müssig erscheint. Zwar aus dem Werk selbst ist nicht zu entnehmen, dass der Verfasser

---

1) *Μακαρίου Μάγνητος ἀποκριτικὸς ἢ μονογενής.* Ed. C. Blondel. Paris 1876. Unter der Vorrede nennt sich statt des inzwischen verstorbenen Blondel sein Freund P. Foucart.

2) Theol. Literaturzeitung 1877, S. 523.

3) Photius cod. 59: *Ὁ δὲ κατήγορος Ἡρακλείδου τῆς Μαγνήτων πόλεως ἐπίσκοπος ἦν, ὀνόματι Μακάριος.* Ob Magnesia am Mäander oder am Sipylus gemeint sei, steht dahin, da beide nahe genug bei Ephesus liegen, und ist für uns gleichgültig.

4) Oriens Christianus I, 698 sq. Das dortige Verzeichnis, wiederholt bei Gams, Series episc. p. 444, wäre zu vervollständigen durch Leontius um 449; s. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenvers. zu Ephesus etc. p. 4, 25.

ein Bischof ist. Aber er muss es gewesen oder nach Abfassung dieses Werkes geworden sein, da der Patriarch Nicephorus († 828) ihn auf dem Titelblatt einer damals sehr alten Handschrift seines Werkes als *ἱεράρχης* benannt und ausserdem ebendort in priesterlichem Ornat abgebildet fand [1]). Es ist ferner mindestens unnötig mit Duchesne [2]) bei dem Zweifel des Nicephorus (Spic. Sol. I, 308) stehen zu bleiben, ob *Μάγνης* ein zweiter Eigenname oder Ortsbezeichnung sei. Vor allem ist es ja keineswegs gegen den kirchlichen Sprachgebrauch, neben den Namen eines Schriftstellers den Namen sei es seiner Heimat, sei es des Orts seiner hervorragenden Wirksamkeit zu setzen [3]). Allerdings heisst es in der jungen Handschrift seines *Ἀποκριτικός* an den beiden Stellen, wo der Titel erhalten ist, (p. 49. 155) *Μακαρίου Μάγνητος* ohne Artikel vor dem letzteren Wort. Aber man liest auch *Παῦλος Σαμωσατεύς* neben *Μαρκίων ὁ Ποντικός* und *Μάρκελλος ὁ Γαλάτης* [4]). Wurde er dann gelegentlich *ὁ Μάγνης* genannt, wie etwa der Häretiker Paulus kurzweg *ὁ Σαμωσατεύς* heisst (Eus. H. e. VII, 28, 2), so erklärt sich's, wie er in späten Sammelwerken *ὁ μακάριος Μάγνης* heissen kann [5]), so dass der unzweifelhafte Eigenname *Μακάριος* [6]) zum Attribut und das Epitheton zum Eigennamen gemacht ist. — Dass unser Makarius ein Kleinasiat ist und nicht etwa, wie Duchesne (p. 11) nach Tillemont annimmt, in die Gegend von Edessa gehört, erkennt man leicht aus beiläufigen Bemerkungen. Will Makarius ein Beispiel dafür anführen, dass Einer nach dem Land, worin er wohnt, sich nennen könne, wenn er auch in einem anderen geboren sei, so wählt er dazu Einen, der Galatien zur Heimat, Asien zum Wohnsitz hat (III, 38 p. 134, 27). Er giebt das Gebiet der Wirksamkeit des Montanus mit einer Genauigkeit an, welche bei einem Fremdländer lächerlich wäre. Montanus, der die Welt beinahe mit seinem Gift getränkt hätte, trat in Phrygien auf und verheerte ganz Mysien bis zum asianischen Gebiet (IV, 15 p. 184, 10). Die kleinasiatischen Provinzen, in welchen die Egkratiten, Apotaktiten und Eremiten hausen, zählt er genau und in grösserer Zahl als Epiphanius (Haer. 61, 2; 46, 1) auf: Pisidien, Isaurien, Cilicien,

---

1) Pitra, Spicil. Solesm. I, 307.

2) De Macario Magnete et scriptis eius. Paris 1877. p. 10.

3) Eus. H. e. IV, 26, 4: *Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς*.

4) Cat. in epist. Pauli ed. Cramer p. 247, 31; cf. 247, 20; 248, 4.

5) Cod. Vatic. 840 und 2022 bei Duchesne p. 7. 41.

6) Die Bilderfeinde, deren Berufung auf Makarius den Nicephorus auf den vergessenen Schriftsteller aufmerksam machte, hatten citirt: *τοῦ ἁγίου Μακαρίου ἐκ τῆς τετάρτης βίβλου τῶν ἀποκριτικῶν* (Spicil. Sol. I, 305).

Lykaonien und ganz Galatien (III, 43 p. 151, 21). Dass er sich für den Aufschwung des asketischen Lebens namentlich auf „die Städte des *Ostens* und kurz gesagt die Eparchien Syriens“ beruft und in diesem Zusammenhang auch Antiochien anführt (II, 7 p. 7), beweist allerdings, dass er schwerlich in Aegypten oder in dessen Nähe zu suchen ist, wohin auch die Schilderung der Jahreszeiten, besonders des Winters mit seinen unaufhörlichen Frösten und seinen alles verhüllenden Schneestürmen (IV, 11 p. 170—172) nicht passt; es beweist aber anderseits auch, dass er nicht selbst in Syrien, sondern *westlich* davon wohnt. Das Einzige, was Duchesne unter Anwendung eines amplificirenden Plurals mit einigem Schein für einen weiter östlich gelegenen Wohnsitz anführt, ist das einmal vorkommende „100 Parasaggen“ zur Bezeichnung eines weiten Weges [1]). Das findet sich aber nicht etwa in einer geographischen Angabe, sondern in einer Parabel, bedeutet also nicht mehr, als wenn bei Athenäus (III, 54 p. 98 C) *πολλαῖς παρασάγγαις ὑπερδραμεῖν τὸν Σικελιώτην Διονύσιον* heisst: „den Tyrannen von Syrakus (in einer schlechten Sitte) weit hinter sich zurücklassen“. Ausserdem weiss Duchesne wahrscheinlich ebenso wenig wie unsereiner, wie lange nach Alexander dem Grossen das Volk in den Gebieten des weiland persischen Reiches noch von Parasaggen sprach. Unser Volk wird vielleicht noch nach vielen Jahrhunderten von Siebenmeilenstiefeln und von ellenlangen Abhandlungen reden, obwohl Elle und Meile durch Meter und Kilometer verdrängt sind.

Was die Zeit anlangt, so hat *Duchesne* ebenso wie *Blondel* oder *Foucart* durch zwei chronologische Angaben des Heiden, welchen Makarius bestreitet, von der Erkenntnis des Nächstliegenden sich abbringen und zu der Meinung verleiten lassen, Makarius müsse nach 300 oder 330, aber nicht lange nach 350 geschrieben haben. Aber wenn der Heide bemerkt, dass seit Christi Weissagungsreden „300 Jahre oder auch mehr“ verstrichen seien (IV, 5 p. 163, 4), und ähnlich nach Blondel's zuverlässiger Emendation (IV, 2 p. 160, 6) seit Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes 300 Jahre rechnet, so ergiebt sich daraus allenfalls, dass dieser christenfeindliche Schriftsteller gewiss nicht, wie *Duchesne* annimmt, jener Hierokles um 304 war, welcher etwa hätte sagen können, es seien seit a. 30 und 50 p. Chr. *beinah* 300 Jahre verflossen, sondern wahrscheinlicher ein Schriftsteller um 350. Aber für Makarius ergiebt sich daraus

---

1) Die Stelle, welche *Duchesne* p. 11 ebenso wie viele andere, womit er etwas beweisen will, nicht anführt, ist III, 40 p. 138, 21 sq. — Uebrigens wechseln auch bei Lucian, Ikaromen. 1 ohne weiteres Stadien und Parasaggen.

kein terminus ante quem [1]); denn wenn die viertägige Disputation, welche er in seinen 4 Büchern darstellt [2]), eine offenbare Fiction ist, und die heidnischen Angriffe sichtlich einer dem Makarius vorliegenden Schrift wörtlich entnommen sind [3]), so ist auch die Annahme unnatürlich, dass er, wenn er um 400 schrieb, eine so runde Zahl wie „300 und mehr" in 350 würde verwandelt haben. An das Ende des 4. Jahrhunderts, also in die Zeit des anderweitig bekannten Makarius von Magnesia werden wir aber auch durch positive Merkmale gewiesen. Wenn Makarius (III, 42 p. 145, 4) von der Zeit des Paulus bemerkt, dass damals die Marktverkäufer meistens Heiden waren, so muss sich das Verhältnis zu seiner Zeit wenigstens umgekehrt haben. Das Mönchtum ist sichtlich schon stark in Aufnahme gekommen (II, 7 p. 7). Die arianischen Streitigkeiten müssen hinter Makarius liegen; denn es wird nicht nur überall im Ton des Selbstverständlichen und im Sinne strengster nicänischer Orthodoxie von der Gottheit Christi, von seinem überzeitlichen Ursprung aus dem Vater (III, 14 p. 91, 30) geredet, und Christus unter den Begriff des einen, allein guten Gottes befasst (II, 9 p. 12 sq.), sondern es zeigt sich auch schon die völlige Klärung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* (IV, 25 p. 209, 31; cf. III, 11 p. 76, 12—22), welche bei Athanasius noch nicht erreicht ist. Auf die allem Anschein nach gegen die antiochenische Schule gerichtete Polemik (III, 14. p. 92) hat schon Möller (S. 520 f.) genügend aufmerksam gemacht, wozu dann auch die bewusste und theologisch motivirte Pflege der allegorischen Interpretation passt [4]). Alles trifft zusammen,

---

[1]) Schon Nicephorus beachtete die Stellen (Spic. Sol. I, 307), entnahm ihnen aber für Makarius nur den terminus a quo „über 300 Jahre nach der apostolischen und göttlichen (d. h. Christi) Predigt".

[2]) p. 45, 1; 51, 1; 152, 5; 157, 3; cf. p. 94. 125. 132.

[3]) Vgl. Duchesne p. 21, cf. 15 sq. Möller a. a. O. S. 524. Das zeigt sich auch darin, dass der Heide biblische Stellen wiederholt in anderem Texte anführt als Makarius selbst. Der Heide liest 1 Kor. 6, 11 unter anderem mit Sin. *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε* und nachher *κυρίου* ohne *ἡμῶν* (IV, 19 p. 198, 10); Makarius selbst hat (IV, 25 p. 206, 12; 208, 22; 210, 1) drei Mal mit Vatic. u. a. jenes *ἡμῶν* und zwei Mal wenigstens vor zwei Verben ein apostrophirtes *ἀλλ'*. — In Marc. 5, 9 antworten die Dämonen nach dem Heiden (III, 4 p. 55, 7) *ὅτι πολλοί*, nach Makarius selbst (III, 11, p. 77, 28) *λεγεών*. Von einigen Lesarten des Heiden ist zu bedauern, dass Makarius sie weder wiederholt noch verwirft. So hat jener Marc. 15, 34 (II, 12 p. 21, 3) *εἰς τί ὠνείδισάς με* mit dem Cantabrig.; in Marc. 14, 38 hat er (III, 2 p. 53, 5) die aus der Italavariante und der griechischen Tradition gemischte Lesart: *ἵνα μὴ παρέλθῃ ἡμᾶς* (Blondel emendirt *ὑμᾶς*) *ὁ πειρασμός*. Den unechten Marcusschluss (III, 16 p. 96) acceptirt auch Makarius stillschweigend (III, 24 p. 108).

[4]) Z. B. IV, 16 p. 189, 25 sqq. Ein Beispiel für seine Dogmatik

um uns denjenigen Makarius erkennen zu lassen, welcher im Jahre 403 als Ankläger eines Freundes des Chrysostomus auftrat. Ob derselbe nun seine λόγοι ἀποκριτικοί um 390 oder um 410 verfasst hat, mögen Gelehrtere entscheiden. Es würde etwa darauf ankommen herauszufinden, was für ein grosser politischer Prozess das ist, worauf Makarius IV, 25 p. 208 ausführlich anspielt, und wann eine erneute Verwüstung des alten Babylon durch die Perser stattfand, welche er IV, 11 p. 170 als ein Ereignis seiner Zeit erwähnt. Die Worte scheinen keine andere Deutung zuzulassen; und doch bezeugten schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts Reisende die völlige Verödung des Orts [1]).

II. Makarius nennt (III, 24 p. 109) als christliche Wundertäter in chronologischer Ordnung Polykarp, Irenäus, Fabian von Rom (Eus. H. e. VI, 29) und Cyprian von Karthago. Nur von Polykarp erzählt er etwas und zwar so, dass seine Abhängigkeit von jener Vita Polycarpi in die Augen springt, welche ein gewisser „Pionius" dem alten Martyrium Polycarpi, dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna, angehängt hat [2]). Das Verhältnis wird dadurch nur wenig verdunkelt, dass Makarius in seiner

---

und Exegese zugleich ist die Deutung des Schuhriemens, den der Täufer nicht lösen kann (Marc. 1, 7) auf die unlösbare Verbindung des menschlichen Leibes und der Gottheit Christi (IV, 16 p. 190).

1) Euseb. in Jes. 13, 19 (Montfaucon, Collectio Nova Patr. II, 411 C).

2) Acta SS. Boll. Jan. tom. II, 695—702. Cf. Patr. apost. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II, 166—168. Proll. p. L. LII. Genauere Kunde verdanke ich meinem verehrten Mitarbeiter v. Gebhardt, welcher kürzlich die Pariser Handschr. (Bibl. Nat. cod. Graec. 1452) wiederaufgesucht hat, aus welcher die Bollandisten, wahrscheinlich vermittelst einer durch Rosweyde daraus genommenen Abschrift (l. l. 692 n. 10), ihre lateinische Uebersetzung der Vita Polycarpi auctore Pionio angefertigt haben. Dieselbe Hs. hatte schon P. Halloix bei Ausarbeitung seiner Geschichte Polykarps benutzt, aber nach dem Zeugnis der Bollandisten und nach seiner eigenen Versicherung (I, 542) ausserdem noch eine zweite. Auf diese letztere, nicht, wie ich Proll. LII annahm, auf die erstere oder gar auf beide Hss. zugleich, bezog sich die Bemerkung der Bollandisten (p. 692 n. 11): „In Graeco codice priore loco caedis Polycarpi narratio, tum vita reliqua erat descripta." In der Pariser Hs., welche die Bollandisten codex noster nennen (p. 692 n. 10, p. 702 adnot. d), geht die Vita dem Martyrium vielmehr voran. Dem widersprechen aber auch die Bollandisten keineswegs; denn nicht wo sie von der ihnen (abschriftlich?) vorliegenden Hs. handeln, sondern im folgenden Absatz 11 nach dem Satz: „Auctorem huius vitae passim idem Halloix Pionium appellat", steht jene Bemerkung über die Reihenfolge. Sie bezieht sich also, wie auch das erat statt est descripta zeigt, auf die ihnen nicht vorliegende, auch bis jetzt noch nicht wiedergefundene zweite Hs. des Halloix. Da Halloix selbst in seinem Werk dies nicht berichtet, so schöpfen seine jüngeren Ordensbrüder hier aus anderweitiger Kunde. Diese Kunde muss aber auch

Darstellung durch die allegorische Interpretation von Marc. 16, 18 gebunden ist. Die wundertätigen Handauflegungen der Gläubigen sind ihre „praktischen Wirkungen“ überhaupt, sofern sie ins Gebiet des Wunders fallen, und die Krankheiten, welche sie heilen, sind unter anderem die ungünstigen Witterungsverhältnisse. So hat sich diese Verheissung einst an Polykarp während seiner bischöflichen Amtsführung in Smyrna erfüllt, als er bei Gelegenheit einer grossen Dürre der kranken [1]) Jahreszeit durchs Gebet gleichsam seine Hände auflegte und allem zum Wohlbefinden verhalf. Als dann hinwiederum der Erdboden durch endlosen Regen geplagt wurde, und die Bewohner jammerten, hat Polykarp wieder seine Hände in die Luft gestreckt und die Plage aufgehoben, das finstere (Wetter) heilend. — Die Vita, welche dies Gebetswunder gleichfalls in die Zeit von Polykarps smyrnäischem Episcopat verlegt, hat leider zu Anfang dieser Erzählung eine Lücke sowohl nach der Pariser Handschr. [2]) als nach der Uebersetzung der Bollandisten (p. 701, § 29); und was Halloix (I, 494) zur Ergänzung sowohl der vorher abgebrochenen Erzählung von einer Feuersbrunst in Smyrna als des Anfangs der folgenden Erzählung bietet, ist vielleicht seine Erfindung. Aber wesentlich anderes kann nicht ausgefallen sein. Eine durch Mangel an Regen bewirkte Hungersnot veranlasst die städtische Obrigkeit, den Polykarp zu einer Volksversammlung einzuladen, wo er gebeten wird, von seinem Gott Regen zu fordern. Mit grosser Schüchternheit erklärt sich Polykarp dazu ausser Stand, verspricht aber, mit seinen Presbytern darum beten zu wollen. Es folgt eine würdige Ansprache Polykarps an die inzwischen

---

für zuverlässig gelten, denn dem Halloix ist weder der Scharfblick noch die Bescheidenheit zuzutrauen, welche dazu gehört hätte, ohne solchen Anhalt in einer Hs. die richtige Ordnung der beiden Stücke zu erkennen, und darauf hin auch die Vita ohne weiteres dem „Pionius“ zuzuschreiben, welcher sich am Schlusse des Martyriums d. h. im Anhang des Briefes der Gemeinde von Smyrna in erster Person redend einführt. Dass damit das Richtige getroffen ist, kann keiner Frage unterliegen; denn wie „Pionius“ mit dem *καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς* (Patr. ap. II, 166, 14) auf eine längere Fortsetzung verweist, so sagt der Verfasser der Vita mit den Anfangsworten *ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος κτλ.*, dass der nun folgenden Darstellung der Jugendgeschichte Polykarps eine Darstellung späterer Ereignisse aus Polykarps Leben vorangegangen ist.

[1]) Die vorher gebrauchten allegorischen Ausdrücke (*ἀρρωστεῖ καιρὸς .. νοσεῖ .. ἀρρωστοῦντες οἱ χρόνοι, κακουμένου ἀέρος*) gebieten p. 109, 24 zu lesen *κακουμένῳ καιρῷ* statt des überlieferten *κεκωμένῳ κ.*, woraus Blondel *κεκαυμένῳ* macht.

[2]) Die Handschr. bricht fol. 190 b mit den Worten *ἐπιστάντος δὲ αὐτοῦ* einen angefangenen Satz ab, und beginnt fol. 191 a mit ...... *τὰ εἰθισμένα ἐπὶ πλείους.... ἡμέρας μηδὲν ἀνύοντες ἐπαύσαντο τότε κτλ.* Die durch Punkte bezeichneten ganz verwischten Buchstaben waren es, wie die Uebersetzung der Bollandisten zeigt, schon damals.

in der Kirche versammelte Gemeinde und ein kurzes Gebet, bei dessen Schluss Regen fällt. Hiermit bricht die Vita ab; aber die abschliessende Doxologie verdeckt die Abgerissenheit des Berichts nur für den, der die früheren Hinweisungen auf solches, was folgen sollte, jetzt aber nicht mehr vorhanden ist, übersähe [1]. Dass aber zunächst die Kehrseite des Regenwunders gefolgt ist, beweisen die auch sonst von unserer Vita abhängigen Menäa [2]. Makarius hat das Werk des „Pionius“ gelesen. Das wird noch deutlicher, wenn er fortfährt: *καὶ δὴ πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς. . . χεῖρας βίον οἰκονομῶν. ὅπου δ' ἂν πιστεύων τὰς χεῖρας ἐπέβαλε, καλῶς ἔσχεν ἅπαντα.* Blondel giebt vor dem ersten *χεῖρας* ein [*διὰ*], was laut Vorrede eine Emendation des Herausgebers bedeuten würde. Da unter dem Text aber nicht bemerkt ist, was die Handschr. bietet, so ist anzunehmen, dass vielmehr (*διὰ*) gedruckt werden und damit gesagt sein sollte, dies sei ein Einschiebsel des Herausgebers. Dass dem wirklich so ist, und dass das mit wie ohne Präposition sinnlose *χεῖρας* ein leichter Schreibfehler für *χήρας* ist, zeigt die Vergleichung der Vita (Acta SS. p. 696 § 3—5). Schon in seiner Jugend, lange vor seiner Erhebung zum Episcopat, wie auch Makarius genau angiebt, war Polykarp Sclave und zuletzt Haushofmeister [3]) einer reichen Frau, Kallisto. Sie ist nicht gradezu als Witwe bezeichnet, wird es aber wohl gewesen sein, da sie ihrem grossen Hauswesen ganz selbständig vorsteht. Als Polykarp einst in Abwesenheit seiner mütterlichen Herrin deren Vorräte in verschwenderischer Weise an Witwen, Waisen und andere Dürftige verteilt hatte und in Folge einer Anklage der ihm untergebenen Sclaven von Kallisto zur Rechenschaft gezogen wurde, füllten sich, als er seiner Herrin voran in den Vorratsraum trat, auf sein Gebet plötzlich alle Gefässe wieder mit dem früheren Inhalt. Ich weiss nichts hinzuzufügen als: *καλῶς ἔχει ἅπαντα.*

Ich darf demnach meine frühere Aufstellung [4]) dahin präcisiren: Vor dem Ausgang des 4. Jahrhunderts hat „Pionius“ seine Vita Polycarpi und die dazu überleitenden Anhänge des Schreibens der Smyrnäer über Polykarps Tod geschrieben. Viel-

---

1) Vgl. meine Anmerk. zu Patr. ap. II, 166, 3; 167, 16; 170, 3 u. 12.

2) Bei Halloix I, 569: *καὶ δι' ἱκεσίας ὑετὸν αὐχμώσῃ τῇ γῇ κατήγαγε καὶ πάλιν τούτου τὴν ἀμετρίαν ἀνέστειλεν.*

3) Zu den Worten des Makarius *χήρας βίον οἰκονομῶν* geben die Worte der Vita die nötige Aufklärung: *ἦν δὲ αὐτῇ τῇ μὲν στοργῇ υἱός, τῇ δὲ ὑπεροχῇ τῶν οἰκετῶν· ὥσπερ δὴ προέκοπτεν τῇ ἡλικίᾳ καὶ διοικητὴς τῶν ὑπαρχόντων ἐγένετο, καὶ δὴ καὶ τὰς κλεῖς τῶν ἀποθηκῶν ἐδεδώκει ἐν χειρὶ αὐτοῦ.*

4) Patr. ap. II, 169. Proll. L: nach dem nicänischen Concil, im 4. oder 5. Jahrhundert.

leicht war in diesem Werke, welches schon in den überleitenden Sätzen des Irenäus gedenkt [1]) und im weiteren Verlauf auf das Verhältnis des Irenäus zu Polykarp gekommen sein muss, auch von wunderbaren Erlebnissen des Irenäus etwas zu lesen, und Makarius wusste aus dieser Quelle, was er davon zu wissen versichert. Ein entfernt dahin gehöriges Factum hat, wenn ich nicht sehr irre, der Schreiber des cod. Mosquensis des Martyrium Polycarpi aus dem ihm vollständig vorliegenden Werk des „Pionius" excerpirt [2]).

III. Auf die noch unbeantwortete Frage, wer der IV, 15 p. 184, 15 cf. 21 erwähnte Häretiker Droserius sei, ist zu antworten: der Vertreter der valentinianischen Lehre im Dialogus de recta fide IV, 1, welcher dort redend eingeführt wird [3]), nachdem vorher (lib. I. II) Marcioniten, dann ein Bardesianer (lib. III) aufgetreten waren. In der gleichen Reihenfolge zählt Makarius auf: (Cerinth, Simon,) Marcion, Bardesanes, Droserius, und ähnlich gleich nachher: (Manichäer, Montanisten,) Marcioniten, Droserianer. Darnach muss Droserius eine geschichtliche Person sein, und ein wahrscheinlich in Kleinasien zu suchender Zweig der valentinianischen Schule muss sich noch am Ende des 4. Jahrhunderts nach diesem Droserius genannt haben. Von Cerinthianern und Simonianern schweigt Makarius, weil es deren wenigstens in seinem Gesichtskreis nicht mehr gab.

Verwickelter ist die Frage, wer der Cilicier Dositheus sei, welcher an der besprochenen Stelle hinter Droserius als letzter in der Reihe folgt; ebenso dann die Dositheaner hinter den Droserianern. Er wird ausführlicher schon III 43 p. 151, 26—152, 5 als Koryphäe der Egkratiten, Apotaktiten und Eremiten und als Verfasser eines aus 8 Büchern bestehenden Werkes, worin deren Dogma verteidigt sei, erwähnt. Da Makarius präsentisch von ihm redet, so kann man allerdings auf den Gedanken kommen [4]), der dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehörige Dositheus, Bischof zuerst von Seleucia — ich denke von Seleucia am Kalykadnus in Cilicia Tracheia —, sodann von Tarsus (Socrates H. e. VII, 36), möge auf übertriebene asketische Lehren geraten und vielleicht wider seinen Willen von jenen Secten als Bundesgenosse in Anspruch genommen worden sein. Doch wäre bedenklich, dass dieser Dositheus von Seleucia oder Tarsus

---

[1]) Martyr. Pol. c. XXII, 2. Zum Folgenden vgl. die Anmerk. ebendort p. 167 b. 168 a.

[2]) Patr. ap. II, 168, 10.

[3]) Origenis op. ed. Delarue I, 840 A sagt Droserius: *Δόγματος μὲν προΐσταμαι τοῦ Οὐαλεντίνου σφόδρα ὀρθοτάτου κτλ.*

[4]) Möller a. a. O. S. 526.

noch später von orthodoxer Seite als Polemiker gegen Sabellianismus und Hermogenianismus gerühmt wird (Praedestin. 41). Ohnehin erklärt sich das Präsens bei Makarius völlig daraus, dass er das genannte Werk des Dositheus in Händen hat. Er citirt daraus wörtlich: „Durch (geschlechtliche) Gemeinschaft hat die Welt ihren Anfang genommen; durch Enthaltsamkeit will sie ein Ende nehmen.“ Dositheus verwirft die Ehe unbedingt, ausserdem auch den Genuss von Fleisch und Wein. „Und damit legt er wahrlich schonungslos ein grausames Brenneisen denen an, welche ihm folgen“ [1]). Dositheus kann also trotz solcher präsentischen Aussagen jedem früheren Jahrhundert angehören; und es kann nicht zufällig sein, dass Epiphanius (haer. 13) in seinem kurzen und verworrenen Bericht über den Samaritaner Dositheus diesem und seiner Partei gleichfalls die Enthaltung von animalischer Nahrung, überhaupt strenges Fasten, auch teilweise Enthaltung von der Ehe nachsagt, lauter Dinge, welche in den älteren Nachrichten über den Samaritaner Dositheus und auch in der dem Epiphanius mit Philastrius gemeinsamen Quelle keinen Anhalt finden [2]). Daraus ergiebt sich, dass Epiphanius eine dunkle Kunde von dem egkratitischen Schriftsteller Dositheus aus Cilicien mit den ihm zugekommenen Nachrichten über den Samaritaner Dositheus in seiner bekannten Weise verschmolzen hat; und dass der Dositheus, mit welchem uns Makarius aus genauer Kunde bekannt macht, geraume Zeit vor Epiphanius geschrieben hat.

IV. Wenn es bei einem kleinasiatischen Schriftsteller als ein Zeichen der nachconstantinischen Zeit gelten muss, dass bei den ziemlich häufigen eschatologischen Erörterungen die johanneische Apokalypse nie angeführt oder auch nur berührt wird, so überrascht es um so mehr, dass wir durch Makarius zwei neue Fragmente der A p o k a l y p s e d e s P e t r u s erhalten. Der Heide citirt sie zwar nur nebenher als ein Buch, welches genau genommen nicht zu den Schriften gehört, denen seine Angriffe gelten [3]). Aber er setzt doch voraus, dass die Christen den Inhalt dieses Buches als ein Zeugnis des Petrus und als christliche

---

1) p. 151, 32 wird die Lesart zweiter Hand *ποθομένοις* den Vorzug verdienen und in *πειθομένοις* zu ändern sein. Blondel macht aus der Lesart erster Hand *προμένοις* ein *τερπομένοις*.

2) Clem. recogn. I, 54; II, 8—11. Orig. de princ. IV, 17 (Delarue I, 179); contra Cels. I, 57 (vol. I, 372); VI, 11 (vol. I, 638); Matth. comm. ser. 32 (vol. III, 851); hom. 25 in Luc. (vol. III, 962); in Joh. tom. 13, 27 (vol. IV, 237). Pseudotert. de haer. 1. Philastr. 4. Cf. Hegesipp bei Eus. IV. 22, 5; Eus. in Luc. (Mai, vet. scr. nov. coll. I, 1, 155 ed. 1 von 1825). Opus imperf. in Matth. hom. 48 (Chrysost. op. ed. Paris 1835, VI, 941). Const. ap. VI, 8.

3) Das erste Citat leitet er so ein (IV, 6 p. 164, 1): *περιουσίας*

Lehre gelten lassen werden. Makarius, welcher schon durch die abweichende Anführung des ersten Fragments beweist, dass er dasselbe nicht bloss aus dem gegnerischen Werk, sondern aus eigener Lectüre der Apokalypse kennt, bestreitet diese Voraussetzung nicht gradezu. Er nennt es ein zierlich gesagtes Wort [1]), verteidigt den darin ausgesprochenen Gedanken und urteilt, auch wenn man die Apokalypse des Petrus fahren lasse, werde man durch das prophetische Wort (Jes. 34, 4), welches mit dem zweiten petrinischen Citat fast wörtlich übereinstimmt, und durch den evangelischen Ausspruch (Matth. 24, 35), welchen der Gegner neben dasselbe gestellt hatte (IV, 7), selbst wider Willen zur Apokalypse des Petrus hingetrieben. Eine sehr freundliche Stellung des Makarius zu dem apokryphen Buch ist unverkennbar. Duchesne hätte es übrigens nicht zweifelhaft machen sollen (p. 36), dass auch das zweite Stück der petrinischen Apokalypse angehört. Denn, nachdem der Heide den, der das erste Wort zu sagen gewagt hat, genügend der Unvernunft und Phrasenhaftigkeit bezichtigt hat, fährt er fort: „Aber auch dies wiederum sagt er, was sogar voller Gottlosigkeit ist, nämlich das Wort, das da sagt: Und es wird zerschmelzen alle Macht des Himmels“ u. s. w. Allerdings unterscheidet sich dies Fragment nur durch wenige Varianten von dem Text von Jes. 34, 4, wie ihn Makarius nachher beinah vollständig citirt [2]). Aber Makarius könnte diese jesajanische Stelle nicht zur Bestätigung des Inhaltes der petrinischen Apokalypse anführen, wenn er nicht auch die Weissagung vom Zerschmelzen der Himmelskräfte und der Aufrollung des Himmels und dem Herabfallen der Sterne als ein Stück der petrinischen Apokalypse aufgefasst und sonst schon gekannt hätte. Ob jedoch das zweite Fragment unmittelbar ans erste sich angeschlossen [3]), wird zweifelhaft bleiben müssen.

Kiel, den 28. September 1877.

δ' ἕνεκεν λελέχθω κἀκεῖνο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου. Εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως. „Ἡ γῆ, φησὶ, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ.“ Makarius citirt die Stelle IV, 16 p. 185, 3 wohl genauer. Er giebt *κρινομένους* hinter *θεῷ* und stellt *καὶ αὐτή* hinter *μέλλουσα*.

1) IV, 16 p. 185, 1: *κεκομψευμένην* könnte auch heissen „artig erdacht“. Uebrigens wird das zu ergänzende Wort nicht vor *ἐν τῇ ἀποκαλύψει* stehen dürfen und gewiss nicht *ὑπόθεσιν* heissen. Wahrscheinlich ist 185, 2 das überlieferte *κειμενήνων ἐν τῷ* zu emendiren in *κειμένην φωνὴν, τὸ*.

2) Vgl. IV, 7 p. 165, 2 mit IV, 16 p. 185, 9, auch 188, 3. 20—23.

3) So Möller a. a. O. S. 525.

2.

Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise.

Von

Lic. Dr. **Th. Kolde,** Privatdocent in Marburg.

Ueber keinen Abschnitt in Luthers Leben sind wir weniger unterrichtet als über die Zeit vom März 1509, wo er baccalaureus biblicus wurde, bis zu seiner Promotion zum Doctor der Theologie (19. Oct. 1512). Was diese drei Jahre anlangt, so steht nur fest, dass Luther eine Zeit lang in Erfurt gewesen und nicht allzulange vor seiner Promotion in Ordensangelegenheiten eine Reise nach Rom gemacht hat. Zweifelhaft bleiben aber auch nach Köstlin, der aus guten Gründen das Jahr 1511, nicht 1510 für die Romreise in Anspruch nimmt [1]), die nähere Zeitbestimmung und die Ursachen von Luthers Sendung. Ueber das, was Luther nach Rom geführt, scheint man von jeher nicht viel gewusst zu haben. Luther selbst spricht sich nicht genau darüber aus. Er giebt als Grund seiner Reise den Wunsch an, in Rom eine Generalbeichte abzulegen [2]). Ein ander Mal rühmt er jedoch den geordneten Gang der Geschäfte bei der Curie [3]), hat also zweifellos solche gehabt. Sein erster Biograph, Melanchthon, erwähnt als Ursache der Romfahrt einen Streit unter den Mönchen [4]). Johannes Cochleus weiss schon etwas mehr davon: sieben Convente hätten sich dem deutschen Generalvicar widersetzt und hätten Luther, „quod esset acer ingenio et ad contradicendum audax“, zur Führung ihrer Sache nach Rom geschickt [5]). Mathesius

---

1) Köstlin, Martin Luther. Elberfeld 1875. I, 99 ff.

2) Collóquia ed. Bindseil III, 169.

3) Ebend. I, 163.

4) Corp. Ref., Vol. VI, p. 160: „Post triennium Romam profectus propter monachorum controversias.“

5) Cochleus, Commentaria de actis et scriptis Lutheri. Mog. 1549. p. 2. Dasselbe giebt mit wenig veränderten Worten Bzovius, Annales ad a. 1517, § 19, fügt aber hinzu, dass Luther um so lieber nach Rom gegangen sei, als er sich danach gesehnt habe, durch eine dort abzulegende Generalbeichte sein Gewissen von der Schuld seines ganzen Lebens zu befreien. Ueber den Ausgang des Streites meldet er: „Interim dissidium illud, ad quod Romam a fratribus missus fuerat, compositione sopitum est, Lutherus ex Italia Wittembergam rediit.“

weiss über die Sache so gut wie nichts [1]). Maimbourg wiederholt nur die früheren Angaben vom Streit unter den Klosterbrüdern, wozu Seckendorf [2]) nichts hinzuzufügen hat. Vereinzelt und jeglicher Begründung entbehrend ist die Behauptung Dressers, Luthers Reise habe den Zweck gehabt, für kranke Brüder die Erlaubnis, an Fasttagen Fleisch zu essen, auszuwirken [3]). Neuere Darstellungen haben die alten Angaben lediglich wiederholt, ausgenommen, dass Einige, ohne dafür eine Quelle anzugeben, den Streit der Convente durch eine von Staupitz beabsichtigte neue Provincialeinteilung entstehen lassen [4]). Archivalische Forschungen, die ich zu einer Arbeit über Joh. von Staupitz und die deutsche Augustinercongregation unternommen, haben mich zu Ergebnissen geführt, die, wie das Folgende zeigen wird, geeignet sein dürften, auf Luthers Romreise einiges Licht zu werfen. Es ist nötig, etwas weiter zurückzugreifen.

Am Sonntage Jubilate, dem 7. Mai des Jahres 1503, war zu Eschwege auf dem Generalkapitel der Augustinereremiten der sächsischen Congregation von der Observanz oder congregationis reformatae per Alemanniam an des greisen Andreas Proles Stelle Johann von Staupitz zum Vicarius generalis erwählt worden. Er übernahm damit keine geringe Aufgabe. Proles durfte mit einigem Stolz auf den Erfolg seiner Lebensarbeit, die Reformation der deutschen Augustiner, zurückblicken; aber eines, wonach er mit so grossem Eifer gestrebt hatte, eine feste, einheitliche Gliederung derselben, war bisher noch nicht erreicht worden. Zwar erkannten Klöster in allen deutschen Gauen die Oberherrlichkeit des sächsischen Vicarius an, aber der Bestand der Congregation war trotzdem keineswegs gesichert. Die bisherige Geschichte der reformirten Augustiner von ihren schwachen Anfängen nach dem Constanzer Concil an war nur ein fortwährender Kampf um ihre Existenz gewesen [5]). Die Generale in Rom, welche in ihren Reformbestrebungen kaum etwas anderes als Emancipationsgelüste sahen, hatten ihnen von Anfang an aufs entschiedenste entgegengewirkt; mehr als ein Mal war über den kühnen und in seinem Vorgehen allerdings bisweilen fanatischen

1) Mathesius, Historie etc. (1600), p. 5^b: „1510 sendet ihn sein Convent in Klostersgeschäften nach Rom“.

2) Seckendorf, Comment. I, 19.

3) Math. Dresseri Historia Lutheri. Lips. 1598. Nr. 13. Wiederholt von J. Bürger, Historische Nachricht von des Seligen Herrn Dr. Martini Lutheri Münchsstand. Leipzig u. Merseburg 1719. S. 177f.

4) U. a siehe Ukert, Luthers Leben. Gotha 1817. I, 83. Jürgens, Luthers Leben II, 270.

5) Diese Verhältnisse, die um das Folgende zu erklären hier nur angedeutet werden können, hoffe ich demnächst weiter auszuführen.

Andreas Proles die Excommunication ausgesprochen worden, und nur dem unmittelbaren Eingreifen des päpstlichen Stuhles, der durch die sächsischen Fürsten für seine Bestrebungen interessirt war, hatte er es zu verdanken, wenn sie nicht zum Vollzug kam [1]). War er nun auch von den Generalen Marianus de Genazzano und Gratianus de Fulgineo unter dem 20. December 1497 und 1500 ausdrücklich als Vicar der sächsischen Congregation anerkannt worden [2]), so bestand doch der Gegensatz zwischen Observanten und Conventualen fort, und derselbe wuchs mit der Zahl der dem Vicar unterstehenden Klöster. Denn mit jedem Kloster, welches er „reformandi caussa" seiner Gerichtsbarkeit unterwarf, griff er in die Rechte der direct unter dem Ordensgeneralate in Rom stehenden Provinciale [3]) ein, und diese zögerten nicht, die in Rom gern gehörte Klage gegen die sächsische Congregation stets von neuem zu erheben. Aber nicht nur die Provinciale klagten über den sächsischen Vicarius: es kam nicht selten vor, dass einzelne Convente oder gar einzelne unruhige Köpfe, die sich der dictatorischen Gewalt des Vicars nicht fügen wollten, wieder von den Observanten zu den Conventualen abfielen und von dem General bereitwilligst in Schutz genommen wurden.

Staupitz ging deshalb, wie aus den bald nach Uebernahme des Vicariats für seine Congregation erlassenen Constitutionen [4]) zu ersehen ist, von vornherein darauf aus, einen engeren Zusammenschluss der bisher nur durch den gemeinsamen Vicar verbundenen reformirten Convente zu Stande zu bringen. Um nach

---

1) Ernest.-Ges. Archiv in Weimar. Auf Grund des reichen archivalischen Materials bedarf es einer wesentlichen Berichtigung der auf Flacius basirenden Tradition von dem evangelischen Märtyrertum des Andreas Proles.

2) Compendium ex reg. general. Archivi Generalis eorum quae concernunt Provinc. german. Cod. E. S. P. Augustini etc. (Cod. Monac. Augustin. 123), f. 467 sq.

3) Deutschland, wozu nach der Ordensgeographie auch Polen gehörte, war in vier Provinzen geteilt: 1) die rheinisch-schwäbische (Ober- und Mittelrhein, Elsass, Baden, Schweiz, Würtemberg). 2) Die bayrische (Bayern, Oestreich im engeren Sinne, Tyrol, Böhmen, Mähren, Schlesien, Polen, Kärnthen, Krain, Steiermark). 3) Die sächsische (das ganze nördliche Deutschland von Würzburg nordwärts). 4) Die kölnische (der Niederrhein, Belgien, Holland). Die sächsische Provinz ist, was hier gegen die übliche Annahme bemerkt sein mag, wie auch aus dem Folgenden hervorgehen wird, keineswegs identisch mit der Congregatio Saxonica, sondern Provincialat und Vicariat stehen sich wenigstens noch während des ersten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts schroff gegenüber, und Staupitz ist niemals Provincial gewesen, wie ihn u. a. Kampschulte (Die Universität Erfurt II, 7 u. ö.) und Köstlin (Luther I, 62) nennen. Ueber das Verhältnis der congreg. sax. zu den Provincialverbänden auch Krafft, Briefe und Documente etc., S. 41.

4) Constitutiones fratrum Heremitarum Sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie. Nürnb. 1504.

aussen, das heisst hier gegen General und Conventualen, gefestigter dazustehen und dann im Innern ungehindert seine Zwecke verfolgen zu können, sollte ihm eine Verbindung mit der mächtigen lombardischen Congregation den nötigen Rückhalt gewähren. Zwei Augustinerbrüder Nicolaus Besler [1]), damals Prior in München, und Heinrich Rietpusch, die deshalb von Staupitz nach Italien geschickt wurden, brachten die Verbindung mit den Lombarden nach kurzer Zeit zu Stande (1506). Anstatt nun aber, wie erforderlich, von dem General die Bestätigung der geschlossenen Verbindung zu erbitten, wandte man sich nach der schon von Proles befolgten Praxis mit Umgehung des Generals direct an den päpstlichen Stuhl, der ohne Zögern die gewünschte Bestätigung erteilte. War der General Augustinus de Interamna schon hiedurch gereizt, so mochte, wie anzunehmen ist, der Provincial der rheinisch-schwäbischen Provinz, Siegfried Calciatoris, der persönlich in Rom erschienen war, um über die Vergewaltigung von Seiten der Sachsen Klage zu führen [2]), seinen Unwillen gegen dieselben noch mehr angefacht haben. Jedenfalls hatten die beiden Sendboten des Staupitz den ganzen Groll des Generals gegen die Congregation zu erfahren. Unter Androhung der Excommunication wurde ihnen verboten, Rom zu verlassen; sie fühlten sich ihres Lebens nicht sicher [3]), bis endlich nach dem Tode des Augustinus der neu ernannte General Aegidius de Viterbo, der selbst den Reformationsbestrebungen huldigte, sie am 14. Januar 1507 ihres Weges ziehen liess.

Unterdessen hatte Staupitz, der sich damals als Gesandter des Kurfürsten von Sachsen bei Julius II. in Bologna aufhielt [4]), bei dem Legaten für Deutschland, dem Cardinal Bernhard von Titel S. Crucis, eine Bulle ausgewirkt, wie sie seinen Plänen entsprach. In diesem von Memmingen am 15. December 1506 er-

---

[1]) Von Nicolaus Besler besitzen wir eine Art Memoiren, die für die letzten 20 Jahre der deutschen Augustinercongregation eine wichtige Quelle sind, abgedr. in der Fortges. Samml. 1732. Ueber die Reise nach Italien, p. 356 ff.

[2]) Vgl. A. Höhn, Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae ord. F. F. Eremit. S. P. Augustini. Würzburg 1744, 4°. p. 139. Es handelte sich um die Convente Weil, Esslingen, Tübingen, Heidelberg und Alzei, welche der sächsischen Congregation einverleibt worden waren. Ueber die Stellung der würtembergischen Herzöge zu diesen Fragen siehe Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg. Tübing. 1841. I, 192 und Sattler, Geschichte von Würtemberg. I, 132, Beil. 58.

[3]) F. Samml. 1732, p. 361: „quo periculo ne clam captus extinguerer, per urbem tanto tempore incesserim, novit Dominus et conscientia mea“.

[4]) Ebenda u. Scheurls Briefbuch, herausgeg. von Soden und Knaake. Potsdam 1867. I, 43. Ein Empfehlungsschreiben der Nürnberger für Staupitz an ihren Syndicus Caspar Wirt zu Rom d. 18. Nov. 1506 im Nürnberger Kreisarchiv. Briefbuch, Bd. 57, S. 227.

lassenen, ziemlich umfangreichen Schriftstück [1]) wird zuerst ein Ueberblick über die bisherige Entwicklung der Congregation gegeben und dann, um dem allgemeinen Wunsche des Vicars, der Provinciale, der Prioren und Brüder nach einer engeren und genau gegliederten Verbindung Rechnung zu tragen, die päpstliche Bestätigung einer neuen Ordensverfassung für Deutschland ausgesprochen, deren allgemeinste Grundlinien auch angegeben werden. Ausserdem, dass dem Vicar das Recht zugestanden wird, kraft apostolischer Autorität die noch nicht reformirten Convente „unum illorum post alium solide et permanenter reformare atque pro dispositione rerum personas introducere et emittere, prout in Domino conspexerit salubriter expedire", war wohl die wichtigste und in die bisherigen Verhältnisse am tiefsten einschneidende Bestimmung, dass nunmehr das Vicariat und der Provincialat von Sachsen in einer Person vereinigt werden sollte [2]), durch die unter Beirat von vier Diffinitoren, von denen zwei wieder aus der sächsischen Provinz zu nehmen seien, die Congregation regiert werden sollte. Der Erzbischof von Magdeburg — der durch eine Bulle Johannes' XXII. der ständige Protector der deutschen Augustiner war [3]) — und die Bischöfe von Freisingen und Bamberg erhalten am Schluss den Auftrag, die Bulle zu publiciren. Trotzdem hat Staupitz die Bulle erst am 30. September 1510 veröffentlicht. Höhn, der uns dies mitteilt [4]), giebt keinen Grund dafür an. Die Ursache der langen Verzögerung lässt sich jedoch aus einer Reihe von Actenstücken im Nürnberger Kreisarchiv erkennen. Staupitz fand nach seiner Rückkehr aus Italien, dass der Wunsch nach einer derartigen Verfassungsänderung, wie er sie vermittelst der besagten Bulle durchsetzen wollte, doch nicht so allgemein sei, wie er geglaubt oder gehofft hatte, ja dass eine sofortige Veröffentlichung derselben sogar Spaltungen hervorrufen könnte. Ganz besonders war Nürnberg, der Vorort

---

1) Es ist uns erhalten bei Höhn, a. a. O. S. 142. Der Abdruck enthält allerdings besonders in den Namen der einzelnen Convente eine Menge Lesefehler, die sich aber bei einiger Kenntnis der Ordensgeschichte leicht verbessern lassen.

2) Quod unus in communi capitulo eligatur, qui sit Provincialis Saxoniae et vicarius Generalis Fratrum de Privilegiata Observantia universae Germaniae. l. c. p. 144.

3) Der Erzbischof Günther nennt sich unter Berufung auf Papst Johann 1437 Conservator et judex Privilegiorum, Jurum et libertatum ordinis fratrum heremitarum Sti. Augustini. Magdeb. Staatsarchiv. Erfurt Nachtr. 265. Ebenso Erzbischof Ernst, 1487, ebenda u. ö.

4) „Bullam — quam Joannes Staupitius vicarius Generalis per Germaniam anno 1510 ultimo Septembris (quo tempore degebat Wittenbergae) cum quibusdam adhuc articulis a Patribus in proxima Convocatione Novae Civitatis circa Reformationis incrementa emanatis ad Magistros, Priores et Priorissas privilegiatae, ut ait, per Universam Germaniam misit." l. c. p. 141.

der reformirten Congregation im südlichen Deutschland, gegen den Plan. Der Rat, der für das Augustinerkloster von jeher das regste Interesse gehabt [1]), hatte bei der Reformation desselben einen wesentlichen Vorteil darin gesehen, dass das Kloster von der Jurisdiction des bayrischen Provincials befreit wurde, und hatte sich die Selbständigkeit desselben durch besondere päpstliche Privilegien für ewige Zeiten bestätigen lassen. Schon im Jahre 1506 fürchteten die Nürnberger jedoch für dieselbe und der Rat schrieb deshalb an den Papst sowie an den Cardinal Joh. Antonius Civilis vom Titel der heiligen Nereus et Archelaus mit der Bitte, die von den früheren Päpsten den Augustinern verliehenen Freiheiten etc. unverletzt zu erhalten [2]); und als jetzt die Gefahr drohte, dass das Kloster unter die Jurisdiction des sächsischen Provincials und eines zur Hälfte aus Sachsen bestehenden Diffinitoriums käme, griff der Rat sogar zu Zwangsmassregeln: er entzog den Vätern — das Trinkwasser und gewährte es ihnen nur unter der Bedingung wieder, dass sie bei Staupitz um den Bestand der Freiheiten des Klosters sich bemühten [3]). Wir hören jedoch nicht, dass sie irgend einen Erfolg gehabt hätten. Staupitz behielt sein Ziel fest im Auge und scheute sich nicht, auf seine Privilegien gestützt, sogar das erste

---

1) Es war den Nürnbergern besonders wert wegen seiner Prediger. Zweimal schrieben sie z. B. 1488 an die auf dem Kapitel zu Culmbach versammelten Väter und 1489 an Proles selbst wegen eines Predigers, den man versetzen wollte. An Proles: „Mit erschrokem gemute haben wir vernommen, dass der andechtige Vater H. Johannes Voyt eures Ordens von dem Ambt des Predigers bey vns abgevordert vnd zu einem andern Standt nemlich eins Priorats angesehen sey, wann aber derselb Herr Johanns mit seiner leere vnd gutem Exempel dem Volk bey vns zu dem hail irer selen — vast fürderlich vnnd angenem auch ewrem Closter wol ersprieszlich gewest ist, so verre dann das billich vnd mit einigem fuge müglich ist, bitten wir ewer Wirde, so wir gutlichst vnd fleissigst mogen, ir wollet darob sein, furdern vnd helfen, damit der gute Herr Johannes lenger hie bey vns gelassen werde, das würdt on Zweifel im volk nit wenig pesserung vnd frucht bringen vnd wir wollen das vmb ewr wirde vnd ewren orden wo das ymmer zu schulden kommet mit willen gerne reden vnd bitten des ewr verschriebene Antwort. Dat. feria sec. post pacif. Marie virg. gloriose. (9. Febr.) 1489.“ Nürnberg. Kreisarchiv, Briefb. d. Rats.

2) 1506. quinta p. Margaretham (17. Juli). Nürnb. Kreisarch. Briefb.

3) „Den Vättern zu den Augustinern soll man ir Wasser yczo, so man Inn genommen hat, vff widerruffen wider lassen geen, doch das sy Iren doctor Staupitz so nach ains Ratsschrifft auch schreiben vnd bitten zu bewilligen, das sie zu Rom arbaiten Ires closters freiheit zu derogiren vnd vff aines Ratscosten.“ Nürnberger Ratsverlässe, 1508, Nr. 5, Kreisarchiv.

Wie mir mitgeteilt, war bis in die neueste Zeit Nürnberg sehr arm an Trinkwasser, und die Wassergerechtigkeit gehörte zu den wichtigsten Gerechtsamen der klösterlichen Niederlassungen.

Kloster der Kölnischen Provinz, das zu Köln selbst, im Jahre 1509 aus dem Provincialverband zu lösen und der deutschen Congregation einzuverleiben [1]); und ermutigt durch ein Anerkennungsschreiben [2]) des Generals vom 26. Juni 1510, in dem ihm die neuerdings wieder streitig gewordenen fünf Convente der rheinisch-schwäbischen Provinz: Alzei, Esslingen, Heidelberg, Tübingen und Weil von neuem zugeschrieben, und wenigstens dem Inhalte nach, die Bulle des Cardinal Bernhard bestätigt wurde, publicirte er dieselbe endlich, wie schon bemerkt, durch ein Rundschreiben an alle Convente am letzten September 1510. Dies hatte zur Folge, dass eine Reihe neuer Convente die Reformation annahmen und der Congregation beitraten, andere freilich und zwar solche, die derselben schon lange angehörten, unter dem Vorwande der verderblichen Neuerung sich loszumachen suchten. Nürnberg scheint damit den Anfang gemacht zu haben. Der Rat wandte sich in dieser Angelegenheit an den Augustinergeneral in Rom. In einem Schreiben vom 2. April 1511 setzt er demselben nach Darlegung der grossen Verdienste der Stadt um den Orden auseinander, wie jetzt ein grosser Zwiespalt unter den Brüdern entstanden sei, wie gewisse Leute „sub bonitatis pretextu religionem labefactare conantur“, so dass zu fürchten, dass durch die beabsichtigte Einigung der Provinz Sachsen nur verderbliches Aergernis entstehen und das reguläre Leben von Grund aus vernichtet würde. Der General wird deshalb ersucht, „ne tam nefandam accidere patiatur sed benigne caussam hanc sedare ac discutere velit“ [3]). Während des Sommers 1511 nahm die Unzufriedenheit grössere Dimensionen an und führte zu offenem Zwiespalt, worüber uns in einem Briefe des Nürnberger Rats an Staupitz vom 19. September ein authentischer Bericht vorliegt [4]). Danach hatten sich sieben Convente — hierin hat die Tradition Recht — unter dem Vicarius Symon Kaiser [5]) der beab-

---

[1]) Ennen, Geschichte der Stadt Köln. IV, 187 ff. C. Krafft, Aufzeichnungen Heinrich Bullingers, S. 61.

[2]) Die Zuneigung des Generals war, wie ich vermute, eine Folge der Sendung des Gregorius Mair an den General, welche Besler F. S. p. 362 f. erwähnt. Das Schreiben des Aegidius von Viterbo bei Höhn a. a. O. 154. Ueber seine Reformationsbestrebungen u. a. Lämmer, Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, S. 65 f.

[3]) Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch des Rats.

[4]) Siehe den Abdruck desselben am Ende dieser Abhandlung.

[5]) Dieser Symon Kaiser wird identisch sein mit dem in der Kölner Universitätsmatrikel (6. Aug. 1512) aufgeführten Simon Cesaris de Culmach Bambergensis dioc. (C. Krafft, Mittheilungen aus der Matrikel der alten Kölner Universität zur Zeit des Humanismus S. 21), der sich im Jahre 1514 als Prior von Herzberg findet. (Archiv zu Weimar). Es ist nicht unmöglich, dass er dies auch schon 1511 gewesen ist. Er war ohne Zweifel Districtsvicar (wie Luther von 1515 an). Einen solchen

sichtigten Verfassungsänderung widersetzt. Um sich mit ihnen zu einigen, beziehungsweise sie zum Gehorsam zu bringen, kam Staupitz mit Symon Kaiser und beiderseitigen Anhängern in Jena, wo kein Augustinerkloster, wahrscheinlich aber eine Terminei von Erfurt war, zu einer Besprechung zusammen. Es gelang, wie es scheint, die Anwesenden von der Notwendigkeit der Reform zu überzeugen, und man einigte sich dahin, in einem „schriftlichen Recess" den Vätern der sieben Convente gewisse uns nicht näher präcisirte Vorschläge zu machen, über welche innerhalb zweier Monate Gutachten abgegeben werden sollten. Für das Nürnberger Kloster, das auch zu den renitenten gehört zu haben scheint, übernahm nun der Rat die Beantwortung des Recesses und verweigerte, weil darin die ihm besonders anstössige Verbindung des sächsischen Provincialats mit dem Vicariat aufrecht erhalten wurde, die Annahme desselben. Unter energischer Betonung der päpstlicherseits dem Nürnberger Kloster gewährleisteten Freiheit und unter Hinweis auf eine vermeintliche Gefahr für die geistliche Zucht und Observanz machte er den Vorschlag, ein nur von reformirten Conventen zu beschickendes Kapitel über die Sache beraten zu lassen und, falls dies zu keinem Resultate käme, einen unparteiischen Richter in deutschen Landen zur Entscheidung anzurufen. Beides war ohne Zweifel für Staupitz unannehmbar, weil es seine Autorität schädigte und die Erreichung seines Zieles sehr in Frage stellte. Da aber bei den Nürnbergern vorauszusetzen war, dass sie sich bemühen würden, mit Hülfe des Generals oder gar des Papstes ihre Ansicht zur Geltung zu bringen, schien es dem Generalvicar rätlich, selbst nach Rom zu schicken und den Machinationen der Gegner vorzubeugen. Ist nun den Andeutungen des Melanchthon und Cochleus über Luthers Romreise, wie nirgends bezweifelt, Glauben zu schenken, so muss eben dieser Streit, dessen Entstehung ich auseinandergesetzt habe, es gewesen sein, um dessen willen Luther nach Rom gesandt wurde. Danach würde über das Jahr nicht mehr zu streiten sein. Fraglich könnte aber noch bleiben, ob Luther schon gleich nach Ausbruch des Streites oder erst nach der Nürnberger Erklärung abgereist ist. Für letzteres spricht ohne Zweifel, dass kein Grund

---

finde ich für die sächsische Provinz zuerst erwähnt 1418 in einer das Kloster zu Königsberg in der Neumark betreffenden Urkunde: Johannes Wale lezemeister vnde vicarius des provincialis, Cod. dipl. Brandenburgic. ed. Riedel. 19, 318. Später (1427) wurden vier Vicarien eingerichtet: eine für die Mark (und die Küstengegend), eine zweite für das eigentliche Sachsen, eine dritte für Westfalen und eine vierte für Thüringen. Im sechzehnten Jahrhundert hat man kleinere Bezirke von kaum nachweisbarer geographischer Begrenzung gehabt. Dass Luthers Vicariat mit der Reise des Staupitz nach den Niederlanden in Beziehung stehe (Köstlin I, 127), ist eine durchaus unhaltbare Vermutung.

einzusehen ist, warum Staupitz nach den Jenaer Abmachungen, die eine baldige Einigung erwarten liessen, nach Rom geschickt haben sollte. Dazu kommt ein zweiter Umstand, der zugleich mit der Frage nach Luthers Begleiter zu erörtern sein wird.

Nach einer, wie ich glaube, bisher übersehenen Notiz in den mehrfach citirten Memoiren des Nicolaus Besler wurde am 25. Februar 1512 ein Augustinerbruder Johann von Mecheln (Johannes Mechlinia), der eben von einer Sendung nach Rom zurückgekehrt war, durch Staupitz von Salzburg aus nach Köln geschickt, um das dort abzuhaltende Kapitel zu beschleunigen [1]). Sind meine früheren Darlegungen richtig, so würde also im Winter oder gegen Ende des Jahres 1511 nicht nur Luther, sondern auch jener Johann von Mecheln als Abgesandter des Staupitz in Rom gewesen sein. Von Luther wissen wir, dass er einen Begleiter gehabt hat, von Joh. von Mecheln müssen wir dasselbe annehmen, denn die Ordensregel gebot es ausdrücklich, und man hielt auch damals noch aufs strengste auf diese Bestimmung [2]). Danach dürfte die Vermutung nicht zu gewagt sein, dass beide Männer zusammen gereist sind und Johann der Begleiter Luthers gewesen ist, wofür auch der Umstand sprechen könnte, dass, wie wir wiederum aus einem Nürnberger Actenstücke ersehen können, es sich in Köln auf dem Kapitel, dessen Feier Joh. v. Mecheln beschleunigen sollte, — neben der alle drei Jahre vorzunehmenden Wahl des Vicars — um die von Staupitz beabsichtigte Statutenveränderung gehandelt hat [3]).

Hat nun Luther die Reise gemeinsam mit Johann von Mecheln gemacht, so hätten wir damit ein sicheres Datum für seine Rückkehr nach Deutschland gewonnen: Fastnacht 1512. Von da aus liesse sich dann auch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Abreise bestimmen. Wie wir aus den Mitteilungen Beslers [4]),

---

[1]) Unde (Salzburg) postea a. 1512 in carnisprivio a Paternitate sua missus sum Coloniam, ob capituli ibi celebrandi properationem cum P. Magistro Jo. Mechlinia, qui tunc Romam missus redierat. l. c. p. 365.

[2]) Luther an Lange d. 9. Sept. 1518: „habes hic fratrem sacrificaturum: non erat, quo citius mitti posset, defectu socii itinerarii", De W. I, 141.

[3]) Am 26. April (feria secunda post festum Marci Anno etc. salutis nostrae XII⁰) schreibt der Nürnberger Rat: „Reverendis ac venerandis patribus vicario et capitularibus vite reformate per Alemanniam ordinis fratrum Heremitarum Sancti Augustini in capitulo Coloniensi", und erklärt: „Hanc permixtionem seu fratrum sub vicariatu viventium in provincia Saxonie confusionem non solum fratribus in urbe nostra degentibus molestissimam sed et nobis omnino fore intollerandam", worauf er bittet, dem Zwiespalt auf andere Weise abzuhelfen. Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch.

[4]) Besler a. a. O. S. 359f.

der wie oben bemerkt 1505 dieselbe Reise machte, ersehen können, brauchte man damals, um zu Fuss nach Rom zu kommen, von München aus etwa sechs Wochen, von Wittenberg oder Erfurt aus wohl beinahe eine Woche mehr; nehmen wir dieselbe Zeit für die Rückreise in Anspruch und rechnen wir einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Rom dazu, der jedenfalls anzunehmen ist [1]), so würden wir für den Termin der Reise auf Ende oder Mitte October 1511 geführt werden, und diese Annahme stimmt denn auch mit dem, was wir sonst über Johann von Mecheln wissen. Das Wittenberger Decanatsbuch giebt nämlich an, dass derselbe, früher Prior des Augustinerklosters von Enkhuizen am Zuidersee, nachdem er am 16. September 1511 die theologische Doctorwürde erlangt, am 4. October in den theologischen Senat aufgenommen wurde [2]). Nach alledem wird man Luthers Abreise nach Rom in den October 1511 setzen dürfen.

Gegen meine Annahme, dass Johann von Mecheln Luther nach Rom begleitet habe, könnte sprechen, dass Besler da, wo er die Rückkehr Johanns erwähnt, kein Wort über Luthers Reisegenossenschaft fallen lässt. Darauf wird aber kein Gewicht zu legen sein, weil Besler auch die Rückkunft Johanns nur deshalb erwähnt, weil er mit ihm die Reise nach Köln unternimmt und

1) Nach einem Vermerk von alter Hand in einer im Besitz von J. K. F. Knaake befindlichen Bibel würde Luther sich einen Monat in Rom aufgehalten haben. Vgl. Knaake in der Zeitschr. für luth. Theol. 1873, S. 611: „1511 Fuit Romae per integrum mensem."

2) „Enchusensis una cum magistro nostro Wenceslao relati sunt in senatum Theologicum Sabbatho Francisci", Lib. dec. p. 10. Er war 1507 inscribirt worden („Johannes mechelinie alias de Rathem lector ordinis heremitarum prior dioc. Traject. Album", Witeb. p. 22.) und erwarb sich noch während dieses Jahres nach dem Lib. dec. (p. 3) omnes promociones et gradus usque ad licenciam exclusive. Erst nach vier Jahren wurde er Licentiat. Derartige Verzögerungen in der Beförderung erklären sich übrigens zum Teil daraus, dass zur Annahme akademischer Grade die Erlaubnis des Ordensgenerals nötig war. Staupitz liess sich diese Erlaubnis für seine Untergebenen zuweilen wohl auch ein paar Jahre früher erteilen, als er von ihr Gebrauch machen wollte. Vgl. Compendium ex registris l. c. p. 469. Zum 12. Juni 1505: „M. Johannes de Staupitz vicarius (sic) praefatae Congreg. Allemaniae permisit generalis quod possint (sic) promovere ad gradum Magisterii f. Henricum Rietbusch, Augustinum Luph, Ambr. Silve, Joannem Hegott, Ioannem de spangenberg et infrascriptos Cursores ad lectoratum ff. Nicolaum Eucherium, Melchiorem Christophorum, Gregor. Wolfgangum Sebastianum, Joannem Petrum, Melchiorem de Dresden." Fast alle diese Namen finden sich im Wittenberger Decanatsbuch unter den Promovirten wieder, die meisten aber bedeutend später.

Im Jahre 1516 reformirte Joh. v. Mecheln das Augustinerkloster zu Dordrecht. De Wette I, 30. Schotel, Het Klooster der augustijnen te Dordrecht. Dordr. 1861. S. 3. Janssen, Jacobus Praepositus. Amst. 1862. p. 12. 223sq. 232sq. Ueber seine spätere Tätigkeit als Vicar von vier niederländischen Conventen (1522) bei Ennen, Geschichte der Stadt

als entschiedener Gegner Luthers, wo er kann, eine Erwähnung desselben vermeidet. Man könnte ferner einwerfen, dass Johann von Mecheln nach Luther als ein zweiter Sendbote in derselben Angelegenheit nach Rom gegangen ist. Dagegen spricht aber, dass nach den wenigen Andeutungen bei Luther und seinen ersten Biographen seine Reise den Erfolg hatte, dass die Sache, um deren Willen er nach Rom gesandt war, endgültig entschieden wurde, und der Augustinerstreit ein Ende hatte.

Zum Schluss bemerke ich noch, was ich an anderem Orte des Näheren zu begründen gedenke, dass Staupitz' Ideen nicht gänzlich zur Ausführung kamen. Zwar wurde eine engere Verbindung der reformirten Convente erreicht, aber auf die sächsische Provinz als solche musste verzichtet werden. Der Provincialat der provincia saxonica, zu der übrigens die Augustinerklöster in beiden Sachsen sämmtlich nicht gehörten, blieb für sich bestehen [1], doch tritt der frühere Gegensatz zwischen den Untergebenen des Provincials und den Vicarianen, so lange Staupitz regierte, mehr und mehr zurück, und Angehörige der Provinz wie Thilemann Schnabel, Andreas Hoffrichter u. a. m. scheuten sich nicht, die Wittenberger Universität zu besuchen.

(19. September 1511).

Schreiben des Nürnberger Rats an Joh. v. Staupitz.

(Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch).

Unnser willig Dienst Sind ewr erwird mit vleis zuvor. Erwirdiger vnd hochgelerter vnd gaistlicher lieber Herr! Von dem wirdigen vnd gaistlichen Vattern n. (sic) prior vnd Convent des Closters zu Sant Augustinern In vnnser Stat Nurmberg Sind wir nach lang bericht der Handlung, so von wegen der Irrung sich zwischen erwird mit derselben anhang vnd zugewandten ains, vnd dem wirdigen gaistlichen Herrn Symon Kaiser vicari sampt den vätern der Sieben Convent anderntails haltend yzo newlichen Tag zu Ihene beschehen vnd was zu beylegung solchis geprechen In gestalt gutlicher mittel von euch furgeschlagen sey, welchs abr der gedacht prior sampt den andern seinstails allein biss auf ein hinder sich pringen Ir jedes Convent angenommen vnd sich verfangen Inwendigs zwaier monat den nechsten Ew. erwirde,

---

Köln IV, 184f. Bei Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming II, 2. 111 heisst er Johannes van Mechelen van Osbach.

[1]) Könnte man vielleicht die irrige Angabe des Cochleus, Luther habe den renitenten Conventen gedient, daraus erklären, dass diese in der Frage von der Vereinigung des Vicariats mit dem Provincialat Recht behielten?

darauff Irer maynung vnd willens zu. berichten alles nach vernerm Inhalt aines schriftlichen Recess so sy vnns alssbald damit furgezeigt, den haben wir mit vleis horen lesin vnd darauf wol bedechtlich ermessen, wo demselben furschlag soll verfolgt werden, so wurd gemelt vnnser Closter dem provinzial von Sachsen vnnderwerffig gemacht vnd dadurch vnser (Closter) derselben provincien verainigt vnd eyngeleibt vnd damit nicht wenig beschwerdt vnd gekrengkt an Iren privilegien vnd freyhaiten, welche vor vil Jarn dem Closter zu widerpringung seines abfalls vnd vnordnung darinnen es derselben zeyt gewest, durch vnsere Voreltern mit grosser muhe vnd costung bey dem hailigen Stul zu Rom sind erlangt dergestalt, das obbemelt Closter bey vnns von dem provinzial vnd Provinzen Baiern, darinnen es gelegen, ist eximirt vnd gefreyt, alsso, das sy demnach kainem andern prelaten, (vnnder denselbigen bapstlichen privilegien freyheiten vnd observantz nicht lebend) nymmermer sollen vnnderworfen werden on sonnderliche erlaubnis des Romischen Stuls, doch den Generalprior ires ordens, so derselbig zimlichs gepot, der gaistlichen Zucht vnd observantz furtreglich, tun wurd, aussgenommen vnd will vns dem allem nach In betrachtung gelegenhait dieses Thuns mit nichten fugen gemelten prior vnd Convent zu verwilligen ader nachzugeben, das vnnser Closter in kaynerlay weiss einem provincial von Sachsen vnnderworffen, noch auch den gepoten des Generals weytergelebt werd, dann alsuil dieselben den babstlichen freyhaiten gaistlich zucht vnd observantz nicht widerwertig oder abprüchig seyen vnd damit aber diese geprechen on verner vertieffung oder weyterung beygelegt werden mochten, Steh vnns nicht vndienstlich sonnder für nutz vnd fruchtpar an, auff des Erwirdigsten vater Generals gepot vnd bevelh zwischen den reformirten vätern vnd brudern dises ordens allain furderlich ain Capitel auffgerichtet vnd dasselbig geschehe nach laut vnd ordnung der Statuten freyhaiten vnd herprachten gewonhait, so sain wir guter Hoffnung, das durch schickung des almechtigen noch fügliche vnd leidentliche mittel zu bedencken vnd gefunden werden, alle widerwertigkaiten hinzelegen vnd zu versonen, wo aber dasselb nicht funden oder sein sollt, das dann yczlicher tail sein gerechtigkeiten vorbehalten plib vnd alssbald von Inen ain verständiger vnpartheyscher richter in teutschen landen erkorn vnd angenommen, vor dem dise geprechen in der gut mit wissen oder rechtlich ertragen vnd geendet werden sollte etc. Dadurch weren vnd plyben alle tayl vil muhe, nachraisens vnd costen vertragen auch verhindert an Irer andacht zu erlangung vil gaistlicher vnd zeytlicher Gnad, das alles wir ewr e. guiter maynung nicht verhalten, die wir gutlich vnd dinstlichs vleis bitten Obbemelten vnnsern abschlag, vermelt vrsachen halb nicht in vngutten oder

misfallen zu vermerken, noch die gemelten Veter vnd Bruder desselben lassen zu entgelten, wie wir nicht zweifels tragen, das wollen wir in andern zimlichen Dingen vmb e. e. williglich vnd gern verdienen.

Datum am Freitag nach der heiligen Kreuztagerhöhung 1511.

3.

Luther und sein Ordensgeneral in Rom in den Jahren 1518 und 1520.

Von

Lic. Dr. **Th. Kolde,** Privatdocent in Marburg.

Aus der Briefsammlung des Venetianers Petrus Bembus [1]) wissen wir, dass Leo X. den Augustiner Gabriel Venetus, als dieser nach der Erhebung des Augustinergenerals Aegidius von Viterbo zum Cardinal sich weigerte, die ihm vom Papst angetragene Würde eines Generalvicars der Augustinereremiten anzunehmen, dadurch umzustimmen suchte, dass er ihn auf die wichtige Aufgabe hinwies, Luther auf den rechten Weg zu bringen. Er fordert ihn auf, mit allem ihm zustehenden Mitteln den Versuch zu machen, „den Menschen zu besänftigen", indem er der Ansicht ist, dass es ein leichtes sei, wenn man bald dazu tue, die aufgegangene Flamme zu löschen, während eine Verzögerung leicht schlimme Folgen haben könne etc. Wie weit Gabriel Venetus dieser Forderung nachgekommen ist, darüber fehlen uns jegliche Nachrichten, wenn man nicht aus der bei Rainaldus [2]) jener Briefstelle beigefügten Notiz, dass alle Versuche des Gabriel, Luther zu beruhigen, nichts gefruchtet hätten, schliessen will, dass er persönlich auf Luther einzuwirken versucht habe, wovon wir doch nirgends sonst eine Andeutung finden. Dagegen sind uns in einem Münchner, bisher wie es scheint für die reformationsge-

---

[1]) Petri Bembi Patricii Veneti epistolae omnes quotquot extant lib. XVI, Nr. 18 vom 3. Februar. An der Tatsache selbst wird man auch nach dem, was Ranke (WW., Bd. 34, S. 88) auf Grund von Rainaldus, Ann. XX, 157 über die Briefe sagt, nicht zu zweifeln haben.

[2]) Rainaldus, Ann. XX, 164.

schichtliche Forschung noch nicht verwerteten Codex [1]) u. a. zwei weiter unten abzudruckende Schriftstücke überliefert, die uns wenigstens für die spätere Zeit erwünschte Aufklärung über das Verhalten von Luthers Ordensoberen gegen ihn geben, und von denen zumal das erstere ein grelles Licht auf die damaligen römischen Machinationen wirft. Der General fordert darin — um den Inhalt mit kurzen Worten anzugeben — auf päpstlichen Befehl, unter Hinweis auf ein beigelegtes, uns leider nicht erhaltenes Breve, von dem Provincial nichts Geringeres, als Luther zu ergreifen, ihn an Händen und Füssen gefesselt in sicherem Gewahrsam zu halten und nach Rom auszuliefern. Er erteilt ihm das Recht, alle Orte mit dem Interdict zu belegen, alle Personen zu excommuniciren, die ihm etwa hinderlich sein würden, sowie überhaupt alles zu tun, was ihm zum Zweck der Einkerkerung geraten scheinen würde — et hoc in Nomine Patris et filii et Spiritus Sancti, Amen. Wie für den Fall der Weigerung mit dem Verlust aller Grade, Würden und Aemter gedroht wird, so wird dem gehorsamen Vollzieher des päpstlichen Willens am Schluss eine überschwängliche Fülle von Ehren und Dankesbezeugungen von Seiten des heiligen Vaters zugesichert zugleich mit dem Versprechen, dass ihm alle Unkosten bis auf den letzten Heller erstattet werden würden.

Das Schriftstück ist vom 25. August 1518 datirt, zwei

---

[1]) Der Codex, ein in Leder gebundener Foliant (Monac. Augustin. 123) trägt auf dem Rücken den Titel: „Compend. ex registris gener. Archivi Generalis eorum, quae concernunt Provinc. german. Ord. E. S. P. Augustini Diplom. Acad. elect. Monac. R. P. Fulg. Mayr.“ Das Titelblatt lautet: „Compendium seu Notata ex registris vel commentariis generalibus Archivi Generalis, item ex bibliotheca nostra Romana Angelica ac ex aliis authenticis documentis excerpta tum per me tum per amanuenses expensis meis, praecipue quae concernunt S. N. Ordinis Provincias Germaniae, Poloniae, Hungariae etc. annis 1729 et 1730 uti et ad finem 1728.“ Den Inhalt bilden wesentlich fast immer wörtlich wiedergegebene Excerpte aus den Acten der Generalkapitel, ganz besonders aber aus den Manualregistern der einzelnen Generale, die für die Ordensgeschichte von unschätzbarem Wert sind. Auf S. 74 (nach der von moderner Hand vorgenommenen Paginirung) heisst es: „Fit prima mentio de Luthero in hunc modum: Fr. Martinum Lutherum Congregationis Alamaniae ad instantiam B. Nostri Leonis Decimi incarcerari mandamus, 25. August 1518.“ Bald darauf scheint Mayr das Schriftstück selbst gefunden zu haben. Denn noch auf derselben Seite findet sich die Notiz: „Vicarius Generalis Gabriel Venetus scribit M. Gerardo Heckort vel Heckert provinciali Saxoniae ut Lutherum capiet incarcerari faciat de mandato pontificis literae datae Corae 25 Augusti 1518 quarum copiam alibi collocavi in his notatis.“ S. 79 heisst es: „Dat Reverendissimus Generalis litteras efficacissismas ad Joannem Stapitium pro reconciliando Luthero quae digna sunt typis ex omni capite (?) 15 Martij 1520, quas alibi scribi curabo.“ Von der Hand eines Schreibers copirt finden sich dann beide Schriftstücke hinter einander auf S. 469–73. — Ueber die Bibliotheca Angelica bei

Tage später als das vielfach angefochtene päpstliche Breve an Cajetan, dessen Echtheit ich schon früher behauptet habe [1]). Man wird hiernach an derselben nicht mehr zweifeln können. Leider sind meine Nachforschungen nach dem Original des Schreibens an Hecker, sowie dem citirten Breve vergeblich gewesen. Grade die westfälischen Archive zu Münster und Osnabrück, wo man dasselbe zuerst erwarten musste, bewahren uns nur sehr spärliche, für diese Frage unwichtige Augustinerurkunden. Ob Luther etwas von dem Haftbefehl seines Oberen erfahren hat, bin ich ebensowenig im Stande zu beantworten, wie die andere Frage, wie Hecker den Antrag aufgenommen hat — wenn er überhaupt an ihn gelangt ist. Wenn auch darin alle entgegenstehenden Verhältnisse für null und nichtig erklärt worden, so dürfte sich doch der sächsische Provincial sofort gesagt haben, dass jeder Versuch, gegen Luther, der nicht zu seiner Provinz gehörte, vorzugehen, nutzlos sei.

Was Gerhard Hecker, der von hoher Bedeutung für die westfälische Reformationsgeschichte ist, anlangt, so wird derselbe seit Hamelmann [2]) öfters unter den Lehrern Luthers [3]) genannt. Dem widerspricht aber schon zur Genüge der Umstand, dass Hecker nicht zur Congregation gehört hat; ausserdem ist ein auch nur zeitweiliger Aufenthalt desselben in Erfurt nicht nachweisbar [4]); auch lässt der einzig uns erhaltene Brief Luthers an Hecker vom 13. April 1529 kaum auf ein Verhältnis von Lehrer und Schüler schliessen [5]). Von Daten über Hecker lässt sich folgendes feststellen: Am 25. April 1480 wird er durch Befehl des Generals dem Kloster in Lippstadt incorporirt [6]), 1488 erhält er zu Bologna die Lectorwürde und wird 1498 zum zweiten Präsidenten des in diesem Jahre abgehaltenen Provincialkapitels ernannt [7]). Am 4. December 1500 bestätigt ihn der General als

---

Lämmer, Zur Kirchengeschichte des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Freiburg 1863. S. 61 ff.

1) Th. Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche. Gütersloh 1876. I. Anhang, S. 105 f. Zu beachten dürfte auch die Bemerkung Christoph Scheurls über das Breve in seinem Briefe an Eck (Briefbuch ed. Soden u. Knaake II, 62) sein, wonach er es für echt gehalten haben muss.

2) Hamelmann, Opp. geneal. historica de Westphalia et Saxonia, p. 1096.

3) Köstlin I, 779 hält es mit Recht für fraglich.

4) In den mir bekannt gewordenen, das Augustinerkloster in Erfurt betreffenden Urkunden wird er nirgends erwähnt. Als Luther 1505 ins Kloster trat, war Winandus von Diedenhofen Prior (auch 1506); ausserdem werden der bekannte Johannes Paltz und Johannes Nathin (der spätere Gegner Luthers), „der heiligen Schrift Doctores", als im Kloster befindlich erwähnt. Magdeb. Arch.

5) De W. III, 437 f.

6) Comp. ex reg. p. 465.

7) Ebend. p. 466 u. 67.

Provincial von Sachsen [1]), als welcher er auch 1508 [2]) und 1514 [3]) erwähnt wird. Für das Provincialkapitel, welches im Jahre 1518 gehalten wurde (nicht zu verwechseln mit dem in demselben Jahre in Heidelberg gefeierten Kapitel der sächsischen Congregation), ward er mit Thilemann Schnabel von Alsfeld und Andreas (Hoffrichter) von Münnerstadt vom General zum Vorsitzenden bestimmt [4]). Dasselbe Kapitel muss ihn dann zum Provincial gewählt haben, als welcher er 1518 und 19 erwähnt wird, bis 1520 Thilemann Schnabel an seine Stelle trat. Mit Eifer hat er später (seit 1521 [5])) für die Sache der Reformation gewirkt und ist nach manchen Verfolgungen 1536 gestorben [6]).

Das zweite Schriftstück, ein Brief des Augustinergenerals an Staupitz, charakterisirt sich durch die ihm in der uns erhaltenen Abschrift erteilte Ueberschrift: De reconciliando Luthero. Die Verhältnisse sind seit dem Schreiben an Hecker bedeutend anders geworden. Der General scheint eingesehen zu haben, dass Drohungen nichts fruchten. Aber vielleicht ist es möglich, dass Staupitz, Luthers Freund, auf dessen Urteil dieser so viel giebt, etwas bei ihm ausrichten kann. Man verlange ja von ihm nur, dass er aufhöre, gegen den Papst, die heilige Kirche und den Ablass zu schreiben — zu derselben Zeit fanden die Verhandlungen mit Miltitz statt. Der General scheint Staupitz zu kennen; bei seiner Liebe zu dem Orden, der allein unter den Bettelorden sich bisher rühmen könnte, niemals wegen Häresie verdächtigt worden zu sein, — beschwört er ihn, seinen ganzen Einfluss bei Luther anzuwenden. Die Langmut des Papstes sei ja so gross; er, der vier Jahre lang gereizt worden sei, schreite nicht zur Strafe, geschweige denn zur Rache, er wolle sich nur verteidigen. Zwar gehe das Gerücht, die Axt sei an die Wurzel gelegt, man verfertige schon eine Bulle, aber um den Orden zu schonen, solle weder dieser noch Luther selbst darin genannt werden u. s. w.

---

1) Comp. ex. reg., p. 467.

2) In einer „Transactio inter provincialem Gerardum Hecker nomine fratrum sancti Augustini et Idzardum Gamins Commissarium et collectorem apostolicum super collectis pontificalibus“, Staatsarchiv zu Osnabrück. (Nach einer gütigen Mitteilung des Kgl. Staatsarchivars Herrn Dr. Veltmann zu Osnabrück.)

3) „Gerhardum Hecker sacre paginae professorem et priorem Provincialem Thuringiae et Saxoniae ordinis Eremitarum S. Augustin“; so angeführt bei Conr. Geisthirt, Historische Beschreibung der Herrschaft Schmalkalden, 2 Bde. (Manuscr. in Folio auf dem herz. Archiv zu Gotha) I, 232.

4) Comp. ex reg., p. 463 u. p. 72.

5) Nach Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück, II. Bd. (Jena 1872), S. 26. 31. 37.

6) Ausser Hamelmann a.a. O. Hölscher, Gesch. des Gymnasiums

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich meine, dass dieser Brief es gewesen ist, der Staupitz auf den Gedanken gebracht hat, sein Amt niederzulegen. Er ist vom 15. März datirt; am 5. Mai schreibt schon Luther an Spalatin: „Vicarius anticipavit capitulum nostrum ad festum Augustini ad Isleben venturus *depositurusque ibi officii onus*, ut dicitur" [1]). Die Abdankung erfolgte in der Tat am 29. August auf dem Kapitel zu Eisleben, auf demselben, auf welchem Miltitz die Augustiner für sich zu gewinnen suchte, und welches Staupitz und Link nach Wittenberg abordnete, wie Luther schreibt, „ut orarent me ut literas privatim ad Rom. Pontificem scriberem, contestans, nihil me in personam suam unquam fuisse molitum" [2]). — Staupitz hatte getan, was sein General von ihm verlangte, um einer weiteren Forderung zu entgehen, trat er ab.

Es wird nicht nötig sein, noch besonders darauf hinzuweisen, welche Wichtigkeit das besagte Schriftstück für die Vorgeschichte der Baunbulle hat, und lasse ich nunmehr die beiden Schreiben folgen, an denen ich nur, soweit es möglich war, die ganz willkürliche Interpunction und Orthographie geändert habe.

I.

Gabriel Venetus an Gerhard Hecker. [25. August 1518.]

Fr. Gabriel Venetus vicarius Generalis etc. Dilecto nobis in Christo Magistro Gerardo Herkert Provinciali Saxoniae.

Vix tibi persuadeas, in quem malorum cumulum nos et Religionem nostram quidam nostri ordinis et congregationis de Vicarianis fr. Martinus Luther deduxerit, qui cum se esse sapientem cogitaverit, omnium qui unquam in nostro ordine fuerunt, stultissimus est factus: is, ut alias accepimus per R. D. Auditorem camerae Apostolicae et nunc ex parte summi D. N. Leonis X. nobis significatum est, ad tantam perniciem non modo, sed etiam damnatissimam haeresim pervenit, ut contra S. R. E. et Summum Beatissimumque Pontificem etiam non sit veritus palam legere, aperte disputare ac suam falsam doctrinam publice prae-

---

n Herford. II. Progr. Herf. 1872. S. 5f. Krafft, Briefe u. Documente S. 48. Einige dürftige Notizen auch in dem sehr unkritischen Buche von H. Kampschulte, Geschichte der Einführung des Protestantismus im Bereich der jetzigen Provinz Westfalen. Paderborn 1866. S. 47. 123 u. öfter.

1) De Wette I, 447.

2) De Wette I, 486. Zu beachten ist auch die Mahnung des Staupitz an Luther, die Schrift an den Adel nicht herauszugeben. Luther an Link am 19. Aug. 1520: „Reverendus pater vicarius heri ex Erfordia mihi scripsit rogans, ne ederem libellum de statu Christianorum emendando, nescio enim, quo nomine ei sit accusatus." De W. I, 479.

dicare atque alia quae plura agent, non Religioni, non christiano, non sibi, sed haeretico scismatico et de libro viventium forte abraso potius convenientia. Nunc hominem suae Religionis rebellem inprimis et crucis Christi inimicum, ut desisteret a maledictis, monuimus et ad ius in Urbem citavimus, omnium quae dixit, praedicavit et edidit contra S. D. N. et R. S. E. vel emendaturum vel rationes ostensurum: qui in sua haeresi occaecatus sicut os in coelum ponere et contra summum D. N. ausus est insanire et superbe insurgere, ita nobis et religioni rebellem et contumacemque se exhibere non timuit. Itaque adeo multiplicata est iniquitas et crevit peccatum illius, ut de mandato Summi D. N. Pont. max. cogamur, hujus viri pestiferae contagioni oportuna remedia adhibere et, ne alios inficiendo plurimos perdat, sicut [1]) contra Religionem nostram rebellem et S. R. E. haereticum contra ipsum incedere. Et quoniam nos ubique esse non possumus, confisi de virtute modestia et probitate tua nobis exploratissima: *Iccirco* mandamus sub poena privationis omnium tuorum graduum, dignitatum et officiorum, ut praefatum fratrem Martinum Luther his acceptis capi et incarcerari cures, faciasque in vinculis compedibus et manicis ferreis ad instantiam summi domini nostri Leonis Decimi sub arta custodia detineri: *Cum vero is de congregatione illa sit quae ab obedientia nostra se exemptam putat* [2]): ut nullus tergiversandi sibi relinquatur locus: damus propterea tibi in ea parte omnem nostram autoritatem [3]) significamusque S. D. N. Papam communicasse tibi autoritatem [4]) apostolicam amplissimam ad hominem hunc incarcerandum [5]) vinciendum detinendumque non obstantibus quibuscunque in contrarium facientibus (sic), quibus omnibus, quantum ad praesens negotium attinet, sua Sanctitas derogatum esse decrevit. Concedit praeterea tibi facultas (sic) interdicendi loca omnia et quascunque personas autoritate Apostolica excommunicandi, sic in breve Apostolico latius videbis, et alia omnia [6]) faciendi, quae scelestissimo huic incarcerando oportuna tibi esse videbuntur et hoc in Nomine Patris et filii et Spiritus sancti Amen. Mandantes omnibus nostris inferioribus, cujuscunque Provinciae vel etiam Congregationis, Tituli, dignitatis et officii existant: ut in hac re tibi non modo faveant, consilium praebeant, sed in obedientiae meritum et sub poena excommunicationis latae

---

1) Im Cod. sint.

2) Wie aus den von Staupitz erlassenen Constitutionen hervorgeht, hat die Congregation stets die Autorität des Generals in Rom anerkannt.

3) Cod. autoritatemque.

4) Cod. wie sub 3.

5) Cod. incarcerandumque.

6) Cod. omni faciendi.

sententiae, quam trina canonica monitione praemissa in his scriptis (licet inviti) ferimus, ut tibi tamque personae nostrae pareant et obediant; ac scias in hac re nobis et Religioni non tantum esse ingens beneficium te facturum, sed summo D. N. Leoni quam maxime satisfacturum, qui ultra eam quam tibi debebit obligationem, se etiam pollicetur redditurum amplam remunerationem: Scito itaque, si rem perficies, neminem in Religione futurum, te uno, nobis aut amiciorem aut chariorem; plus tibi commodis, honoribus, dignitatibus consules hac una in re quam universa feceris vita. Age igitur, Deum aspice, Sanctorum operationum inspiratorem, ut quandocunque agnoscant homines te esse virum, cui animus et cor non desint ad magna, et posse te res grandes. Rem facies quam in ordine cuncti laudabunt, nosque perpetuo tibi obligatos invenies. Teque velut honoris et ordinis nostri novatorem et sanctae E. R. zelatorem in posterum Religio semper habebit. Quoniam vero res moram non patitur, cum maximi ponderis sit, mandamus tibi, ut nullis parcas laboribus, nullam recuses impensam, ut haereticus iste ad manus summi Pontificis deducatur; praecipimus item, ut quam saepissime citissimeque et latissime ad nos rescribas, quidquid autem in hac causa fuerit exponendum exponas. Satisfiet tibi certe ad novissimum quadrantem [1]). Vale. Core Die XXV Augusti M. DXVIII.

II.

Gabriel Venetus an Staupitz. [15. März 1520.]

Magistro Johanni Stupitio pro Conciliando Lutherio. (sic!)

Miro tenebamur desiderio videndi et alloquendi tui in Generali Capitulo, quod Venetiis superiore anno fuit celebratum [2]). Nam cum multa ad Congregationis decorem spectantia tum Magistri Martini Lutherii causam tractare tecum opus habebamus; tunc enim temporis venire in lucem coepit, quod ipse ediderat, volumen de virtute indulgentiarum, cujus dogmata, etsi scandalo pusillis et magnis fuerint, curata tamen levi medicamine fuissent, si una ad collegium convenissemus. Tanta enim, ipse in suis fatetur scriptis, est illius in te observantia, et sua in Religionem pietas, ut non dubitemus, quin vetus omnis discrepantia tum sedata et plane extincta fuisset factumque Deo duce esset, ne ad peius sonantia declinatus esset. Sed cum eo fructu tuae praesentiae honestissimis, ut credimus, rationibus privati sumus, visum nobis

---

[1]) Vgl. Matth. 5, 26.

[2]) Es hatte im Juni 1519 stattgehabt. Von demselben, an dem gegen 1100 Augustinern teilgenommen haben sollen, wurde Gabriel zum General erwählt. Nicolaus Crusenius, Monasticon Augustinianum. Monach. 1623. f. 193.

est necessarium valde has ad te perscribere, quibus intelligas, quanam et quanam immineant mala tuae congregationi et nostro imprimis ordini, nisi magister Martinus ipse a loquendo scribendoque cesset de his, quae S. R. E. inconsueta sunt vel potius scandalosa. Quod [1]) ad malum ordinis attinet, scias Religionem nostram in oculis omnium factam esse odibilem, habitumque et nomen Augustinensium adeo exosum haberi, ut digito tamquam de Apostolica Sede male meriti ostendamur, remissiusque prodire in publicum nos opporteat et qui soli inter mendicantium ordines numquam de haeresi accusati vel suspecti [2]) habiti sumus, nunc veluti haeretici conspectum hominum fugere cogamur. Quae res eo molestior nobis esse debet, quo magis innocentissimum Pontificem Leonem Decimum tangere videtur, cui nostra Religio tantum debet, quantum ulli mortalium debere non potest, cuique ob innumerabilia relata nobis beneficia nostri Ordinis nedum non adversari sed maxime interest gratificari et perpetua cum humilitate absque fide subiri sanguinemque fundere et vitam ipsam denique (si res postulet) centies in dies ponere [3]). Huic accedit, quod Doctores nostri antiqui et novi, summus Egidius Romanus et Augustinus Anchonitanus, sua tempestate viri doctissimi, consueverunt [4]) qui et libros scripserunt et omnia eorum studia in consequium S. R. E. pro ipsius tuenda accolendaque potestatis plenitudine dedicaverunt: praeter autoritatem universalem ordinis, in quam iamiam devenimus jacturam, timendum est tibi de munere, ob hanc ipsam causam tua congregatio eis omnibus indultis, gratiis, privilegiis, exemptionibus, immunitatibus privetur, quibus usque in praesens gaudet, perseverat et floret cum Dei et hominum laude. Precavendumque est maxime, ne propter nocentem unum tot innocentissimi patres almae familiae suae videant exterminum. Accepimus enim apud magnos de re huiusmodi incidisse sermonem et securim esse ad radicem. At nunc, ut fideli relatione significatum est nobis, plumbea quaedam bulla conficitur contra scripta quam plura magistri jam dicti Martini, in qua tamen Summus D. N. habita nostrae religionis ratione neque ordinis S. Augustini neque Martini Lutheri nomen exprimi voluit, unde argumentum sumimus nos, quam pium, quam mitem, quamque benivolum Augustinianae familiae se Leo Summus Papa Reverendissimus exhibeat, qui jam quadriennio provocatus vix ad defensionem (ne ad ultionem dicamus) adduci potuit, dissimulans offensionem hominis, exhorrens

1) Cod. quo.

2) Dagegen ein Fall von Häresie im Dordrechter Kloster bei Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming II, 3. p. 67.

3) Cod. poneret.

4) (sic!) Die Stelle scheint verderbt zu sein.

communem nostram confusionem, solam exspectans emendationem. Haec autem omnia scripsisse ad te voluimus, uti videas, in quem malorum cumulum res nostrae deductae sint et quaenam ordini accedat infamia ac denique quale periculum tuae congregationi immineat. Hortamur te propterea et per vinculum charitatis astringimus, ut has omnes ob causas quacunque opera, studio, cura, industria diligentiaque tua curare atque efficere velis, ut magister Martinius a loquendo abstineat contra Sanctam Romanam Ecclesiam et indulgentias ipsius, et quam dominus supra firmam petram edificavit, non ipse jam incipiat proprio nimis fretus ingenio loco velle movere suo, sed cesset tandem a libellis edendis sileatque, dum videt tantum scandala in dies periculosiora suscitare sitque dicentis Christi memor: Vhe homini illi, per quem scandalum venit. Scribimus ad te, cui illius ingenium perspectissimum esse scimus quemque ipse amet, audiat, colat et observet; huic multis malis eripiendo te unum tanto adjumento esse (si volueris) posse intelligimus, ut nihil sit praeterea nobis requirendum. Quare te oramus per pietatem tuam et Religionem et charitatem in Deum, si zelus, si honos, si commodum, si salus Religionis et congregationis tuae cordi tibi sunt, ut hac una in re curam omnem, studium cogitationemque colloces ac reponas, ut te adiuvet (sic) Magister Martinius ipse tandem ad se revertatur et secum ordo noster e tanta infamia et calamitate eripiatur. Vale in Domino Christo.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften.

Von

Dr. **Dechent**, evang. Prediger zu Frankfurt a. M.

Man braucht nicht grade Sibyllomane zu sein, wie Lactantius in alter und Thorlacius [1]) in neuer Zeit, um anzuerkennen, dass die altchristlichen Sibyllenorakel einen nicht wertlosen Beitrag liefern für das historische Verständnis des Christentums; und zwar gilt das für alle theologischen Disciplinen, die den Geschichtsstoff zu verarbeiten haben, für Kirchen-, Dogmen- und Kunstgeschichte, sowie für die kirchliche Archäologie. Sehr richtig sagt Ewald [2]) in Bezug auf die sibyllinischen Bücher: „Werden die einzelnen ursprünglichen Werke wiedererkannt, so werden wir begreifen, dass diese besonderen Dichtungen nicht nur von Anfang an grossen Reiz hatten, wodurch es allein möglich wurde, dass sie lange jene mächtigen Wirkungen übten, welche sie der Geschichte zufolge unstreitig ausübten, sondern auch in der grossen Entwicklung der Völker eine durch nichts anderes zu ersetzende Stelle einnahmen.“

Wenn trotzdem jene Schriften meist einer grossen Geringschätzung begegnen, so liegt der Grund, wie auch Ewald andeutet, hauptsächlich darin, dass es schwer ist, die ursprüng-

---

1) S. seine beiden Abhandlungen: „Libri Sibyllistarum crisi subjecti“ (Havniae 1815) und „Conspectus doctrinae, qualis in libris Sibyllinis continetur“ (in den von Münter edirten Miscellanea Havniensia, 1816).

2) Abhandlungen der Göttinger Gelehrten Gesellschaft, Bd. VIII, 1859, S. 43 f.

lichen Werke wiederzuerkennen. Nicht nur, dass der Text an vielen Stellen verderbt ist, weshalb es nicht leicht ist, über die Abfassungszeit der einzelnen Orakel ein entscheidendes Wort zu sprechen, zumal auch sonst die landläufigen Indicien für beides fehlen — es kommt noch hinzu, dass die einzelnen Verfasser vielfach ältere Orakel teils unverändert, teils in ihrem Sinne umgestaltet, in die eigenen Weissagungen eingeflochten haben, so dass wohl manchen heidnischen und sicher manchen jüdischen Versen wider Willen die christliche Taufe zuteil ward.

Trotz dieser Hindernisse hat die Kritik bereits über manche Punkte das letzte Wort gesprochen und wird auch über viele andere noch zur vollen Klarheit gelangen, wenn sie, ohne sich durch die mancherlei Hemmungen entmutigen zu lassen, die gleichzeitigen Urkunden über Glauben, Leben und Kunst der alten Christen zum Vergleiche heranzieht. In diesem Sinne habe ich die sibyllischen Orakel durchforscht, kann aber im Folgenden nur die Ergebnisse meiner eingehenden Untersuchungen darlegen.

Die sibyllinischen Bücher, welche hier in Betracht kommen, sind wohl zu unterscheiden sowohl von den altheidnischen Schriften gleichen Namens, die bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen sind, als auch von den mittelalterlichen Sibyllenweissagungen, die zwar, wie die altchristlichen, sich grossenteils erhalten haben, aber ein geringeres Interesse als diese in Anspruch nehmen. Die Oracula Sibyllina, welche in neuester Zeit von Friedlieb (1852) und von Alexandre (1869, Ed. II) herausgegeben worden sind, wurden etwa im 5. oder 6. Jahrhundert gesammelt und enthalten teils jüdische, teils christliche Weissagungen. Die älteste unter allen (Buch III) gehört dem zweiten Jahrhundert vor Christus an, während die jüngsten Bestandteile der Sammlung wohl erst im vierten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind. Bevor wir uns aber zu den einzelnen Schriften wenden, erhebt sich die Frage, warum man überhaupt von christlicher Seite der Sibyllenmaske sich bedient habe; die Antwort auf sie wird zugleich den eigentümlichen Charakter dieser Literatur in das rechte Licht stellen.

So läppisch und gehaltlos auch manche einzelne Stelle der Orakel erscheint, so wäre es doch verfehlt zu meinen, dass wir es überall bloss mit Erzeugnissen individueller Willkür zu tun hätten, ohne dass der Annahme des Sibyllennamens seitens der Christen irgendwelche tiefere Motive zu Grunde gelegen hätten. Man darf nicht ein reines Spiel des Zufalls erblicken im Auftauchen jener mysteriösen Literatur, die zwar nicht direct urkundlichen Wert hat, aber dennoch bedeutsame Streiflichter wirft auf das Denken und Fühlen der alten Christen. Es genügt darum nicht darauf hinzuweisen, dass es bequem war, einen vorhandenen Namen zu benutzen und unter seinem Schutze die Einfälle der eigenen Phantasie der Oeffentlichkeit zu übergeben; es genügt nicht zu sagen, dass man durch diesen frommen Betrug die Heiden am einfachsten überführen und dabei doch durch die Pseudonymität etwaigen Nachstellungen entgehen konnte — es besteht vielmehr auch ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen der heidnischen und christlichen Sibyllistik. Auch die altheidnischen Sibyllenorakel waren 'nicht durchweg Producte sinnloser Schwärmerei oder oberflächlicher Combination, auch sie enthalten teilweise schon die Ahnung einer Geschichtsphilosophie, stammeln schüchtern, was in Donnerworten der Mund alttestamentlicher Seher verkündet, dass die Sünde der Völker Verderben ist. Schon in vorchristlicher Zeit, scheint es, galten die Sibyllen wesentlich als Unglücksprophetinnen; durch diese pessimistische Weltbetrachtung aber schimmert bereits hindurch der Gedanke, dass alles dem Untergange verfallen muss, was der Sünde sein Dasein verdankt, dass die Weltgeschichte in gewissem Sinne das Weltgericht schon in sich schliesst. Bestimmter und geläuterter erscheint dann diese Idee in den jüdischen und christlichen Orakeln, in denen es nicht fehlt an wirklich ergreifenden und packenden Drohungen gegen die Weltreiche, „welche die Götzen verehren, die einst die Sterblichen selbst wegwerfen werden, im Felsengeklüfte aus Scham sie verbergend“ [1]).

---

[1]) B. III, 605 f. Aehnliche Stellen im Proömium, im 3., 4. und 8. Buche besonders zahlreich.

Es musste ein eigentümlicher Reiz für Juden wie für Christen darin liegen, die Wahrheiten der monotheistischen Religionen grade jenen alten hochverehrten Seherinnen in den Mund zu legen und dadurch die Heiden empfänglicher und zugänglicher zu machen für den Glauben an einen Gott, wodurch zugleich diesem Glauben das Odium völliger Neuheit genommen ward. Damit soll natürlich der fromme Betrug nicht gerechtfertigt werden; aber auf der andern Seite darf man über derartige Fälschungen aus alter Zeit nicht zu streng urteilen, da die Alten, zumal die Orientalen, oft nur eine Art schriftstellerischer Einkleidung sahen in dem, was man im 19. Jahrhundert mit vollem Recht eine plumpe Mystification nennen müsste. Der ehrwürdige Name an der Spitze einer solchen Schrift war ein Wegweiser für den, der Charakter und Tendenz kennen lernen wollte — und, was immerhin nicht ganz ausseracht zu lassen ist, ein Schutz gegen Nachforschungen über den Verfasser.

Uebrigens wird die folgende Untersuchung zeigen, dass, wenn auch jene Orakel einen bedeutenden Einfluss auf die Christen der ersten Jahrhunderte ausgeübt haben, dennoch die eigentliche Orakelfabrication von solchen Richtungen ausgegangen ist, die zu der gesunden kirchlichen Entwicklung sich irgendwie divergent verhielten. Diese Wahrnehmung ist neu und mir selbst erst entgegengetreten, als ich meine Ergebnisse über die einzelnen Bücher zusammenfasste; es ist aber für die Beurteilung der altchristlichen Kirche gewiss von einiger Bedeutung.

Gehen wir jetzt zu der Entstehungsgeschichte der einzelnen Orakel über, so dürfen wir das dritte Buch von unserer Besprechung ausschliessen, da es vorchristlich ist [1]). Dagegen bedürfen alle übrigen Bestandteile der Sammlung einer wenigstens kurzen Erörterung, da die Fragen über den religiösen Stand-

---

[1]) Darin stimmen alle deutschen Gelehrten überein; vgl. besonders Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik, und Badt, De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, P. I, Breslau 1869; nur der sonst um die Sibyllenliteratur so verdiente französische Forscher Alexandre hält an der längst widerlegten These von dem christlichen Ursprung jener Schrift fest.

punkt der Verfasser noch nicht völlig erledigt sind. Ich beginne mit einigen Weissagungen, die allgemein als christlich gelten, während ich den Nachweis geliefert zu haben glaube, dass sie, wenn auch im ersten christlichen Jahrhundert entstanden, doch jüdischen Dichtern zuzuschreiben sind [1]).

Buch XI wird gewöhnlich als Werk eines spätlebenden christlichen Dichters angesehen, dem man meist auch Buch XII und XIII, ja sogar Buch XIV zuweist. Jene Schrift enthält eine geschichtliche, vielfach freilich auch ungeschichtliche, Uebersicht von der uralten Herrschaft Aegyptens bis zu dem Siege des Augustus über Antonius und Kleopatra. Lassen sich auch die Grundzüge noch erkennen, so ist doch im einzelnen vieles unklar und verworren; auch ist die Schrift in religiöser Hinsicht fast farblos und insofern für den Theologen von geringem Werte. Doch bietet die Entstehungsgeschichte des Buches ein gewisses Interesse, wenn man die von mir [2]) aufgestellte Ansicht adoptirt. Ich gehe davon aus, dass sowohl gegen die Zusammengehörigkeit des XI. Buches mit den folgenden als gegen dessen christlichen Ursprung gewichtige Bedenken vorliegen. Während der Verfasser des XII. Buches den christlichen Standpunkt an einigen Stellen entschieden verrät (v. 30. 111. 232), findet sich im XI. Buche durchaus keine Spur davon; ausserdem giebt es noch manche Differenzen im einzelnen. Besonders wichtig aber für die Zeitbestimmung und damit zugleich für das Bekenntnis des Dichters entscheidend ist eine Stelle, die einer Weissagung des III. Buches (v. 419 f.) nachgebildet ist und bisher immer auf Homer gedeutet ward, während sie vielmehr im Gegensatze zu Buch III deutlich auf Vergil hinweist. Beidemal sagt zwar die Sibylle, ein bejahrter Sänger werde zuerst ihre Lieder nachahmen; aber während der Dichter, den Buch III meint, die Kämpfe um Ilion besungen hat, so hat der im XI. Buch beschriebene

---

[1]) Vgl. meine Dissertation „Ueber das I., II. und XI. Buch der sibyllinischen Weissagungen" (zu beziehen durch Th. Voelcker in Frankfurt a. M.) 1873.

[2]) a. a. O.; gebilligt ist sie von Zahn, Jahrb. f. d. Theol. 1874, S. 485–487.

die Schicksale des Aeneas geschildert. Und dabei fehlt, gewiss nicht zufällig, in Buch XI alles, was dort speciell und deutlich zur Kennzeichnung Homers dient. Ferner aber hat nachweisbar [1]) der Dichter die Schriften Vergils gekannt, und nicht nur das, er will sogar den Anschein erwecken, als habe der berühmte römische Poet, der die Sibyllen so oft erwähnt, grade von der Seherin, der dieser Dichter seine Orakel in den Mund legt, seine Orakel entlehnt, dann aber die Schriften, die er benutzt, bis zu seinem Tode verborgen. Die ganze Angabe hat natürlich nur Sinn bei der Voraussetzung, dass der Verfasser von Buch XI kurz nach Vergils Tode (19 v. Chr.) lebte und durch jene eigentümlichen Worte erklären wollte, warum seine Weissagung erst jetzt, nach den Ereignissen, bekannt geworden sei. Darum schliesst auch unser Dichter, während er offenbar etwas später geschrieben hat, bereits mit den Begebenheiten des Jahres 29 v. Chr. ab, weil auch Vergil, so oft er in der Aeneis Prophezeiungen einflicht, überall mit der Unterwerfung Aegyptens durch Octavianus endigt. Da in die Zeit des Augustus noch andere Anzeichen führen, z. B. die Deutung von Daniel (c. 7) auf das ptolemäische Königshaus anstatt auf die römischen Kaiser (v. 243 f.), so ist die Annahme vom christlichen Ursprung des XI. Buches unhaltbar.

Auf diesem Wege ist auch allein möglich, einen Zweck dieser Orakelschrift aufzuweisen. Da nämlich unter dem julischen Kaiserhause vielfach Reibereien zwischen Juden und Einheimischen in Alexandrien stattfanden [2]), so scheint der Dichter durch die Drohrede gegen das beständig ins Auge gefasste Aegypten, mit der er abschliesst, die Einheimischen vor der weiteren Bedrückung des „frommen Volkes" (v. 308) ernstlich warnen zu wollen. Dazu bedient er sich der religiösen Einkleidung, ohne sonst eigentlich religiöses Interesse zu verraten. Zu Gunsten dieser Vermutung spricht auch die ziemlich ausführliche Darstellung der Geschichte von Joseph und

---

1) Vgl. a. a. O. S. 58—61.

2) Ueber den Religionskampf in Alexandrien vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 182 f.

Moses (v. 25 f.), über welche zwischen jüdischen und alexandrinischen Gelehrten zur Zeit Christi bekanntlich viel gestritten wurde.

Grössere Schwierigkeiten bietet die Untersuchung der beiden ersten Bücher, weil hier, wie bereits Friedlieb richtig gesehen hat, jüdische und christliche Elemente in bunter Mischung vorliegen. Ein ursprünglich einheitliches und wohldisponirtes jüdisches Sibyllenwerk ist von einem Christen überarbeitet worden und hat dadurch den einheitlichen Charakter eingebüsst und völlig christliches Aussehen erhalten. Hiedurch haben sich Bleek [1]), Ewald [2]), Reiss, Alexandre u. a. bestimmen lassen, die beiden Bücher fast als die jüngsten der Sammlung zu bezeichnen. Trotz jener Ueberarbeitung hat übrigens Reuss [3]) noch den Eindruck, dass das vorliegende Gedicht „das klarste, abgerundetste und durchsichtigste unserer Gedichte" sei, und dass „nur die völlige Unbekanntschaft der Kirchenväter, selbst des Sibyllomanen Lactantius, sowie die Abwesenheit aller Spuren des Chiliasmus zwingen, es für jünger als die andern anzusehen".

In Buch I sind Grundschrift und Ueberarbeitung leicht zu trennen; bereits Friedlieb hat mit Recht angenommen, dass bei v. 323 nicht, wie Alexandre u. a. meinen, eine zufällige Lücke vorliege, sondern der christliche Diaskeuast einen Teil des ursprünglichen Werkes gestrichen habe, um unvermittelt der Schilderung der zweiten Generation (γένος) des sechsten Geschlechtes (γενέα) [4]), welches sofort auf die Sintflut gefolgt war, eine Darstellung der Menschwerdung Christi, seiner Wunder, seines Todes, sowie der ersten Schicksale seiner Gemeinde bis zur Zerstreuung der „Hebräer" nach der grossen Katastrophe vom Jahre 70, anzufügen. Der Ueberarbeiter zerstört damit auch die interessante ursprüngliche Einteilung der Weltzeit in zehn Geschlechter, welche der Dichter der Grundschrift nicht nur an der Spitze seines

---

1) Theol. Zeitschr., Berlin 1819.
2) a. a. O. p. XIX.
3) Real-Encykl. XIV, 326.
4) So ist die Stelle v. 308 mit Bleek zu deuten; vgl. v. 287.

Werkes angedeutet hatte (v. 2), sondern auch in Buch II weiterführte, wie die daselbst enthaltenen Fragmente des älteren Orakels beweisen [1]).

Der Dichter der Grundschrift giebt in gewandter Form eine Darstellung der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen, die mehrfach nachgeahmt ward, ferner des Sündenfalles und endlich der grossen Flut. Fünf Geschlechter lebten bis zu Noahs Zeit, deren letztes um seiner Freveltaten willen trotz des Erzvaters eindringlicher Busspredigt „in gewaltigen Wasserströmen verderbt ward“. Mit sichtlicher Liebe durchgeführt und nicht ohne poetische Schönheit ist die Schilderung der Sintflut und der Errettung des „gerechtesten“ Noah. Darauf folgt nur noch die Beschreibung der beiden ersten Generationen des sechsten Geschlechts, dann aber greift der Ueberarbeiter ein, um erst II, 5 wieder dem älteren Dichter das Wort zu erteilen zur Schilderung des letzten Geschlechtes. Das Stück II, 5—33 gehört auch nach Friedlieb der Grundschrift an, der hiemit die jüdischen Bestandteile des Buches abschliessen lässt. Dann müsste aber jedenfalls auch der Schluss des ursprünglichen Werkes dem Diaskeuasten zum Opfer gefallen sein, da ein so gross angelegtes Orakel nicht so kurz und matt endigen konnte. Aber es lassen sich auch weiterhin noch Fragmente der Grundschrift finden.

Christlich ist allerdings der nächstfolgende Abschnitt (v. 34—53), der, wie ich gegen Reuss annehme, Spuren von Chiliasmus enthält in der Schilderung der Belehrung der Christen, besonders der Märtyrer und Jungfräulichen, durch den heiligen Christ (vgl. v. 37). Derselbe Ueberarbeiter hat auch (v. 53 — 148) eine Reihe von Ermahnungen aus einem dem Phokylides zugeschriebenen „Mahngedicht“ hinzugefügt, welche keinenfalls in der abgerundeten Grundschrift gestanden haben. Nach ein paar zum Folgenden überleitenden Versen

---

[1]) Buch II, 15 ist die Rede vom Erscheinen des zehnten Geschlechts zu jener Zeit, in der die Götzen Roms gebrochen werden, und v. 162 noch einmal von demselben Geschlecht, welches hier in Rücksicht auf das nahe Weltende, nicht zum Unterschiede vom zehnten, „das letzte“ genannt wird.

des Diaskeuasten (v. 149—153) beginnt ein grosser Abschnitt, in dem die Schlusszeit des letzten Geschlechtes, das Weltende, die Auferstehung der Todten und das jüngste Gericht mit seiner doppelten Entscheidung für Gerechte und Ungerechte drastisch und lebendig, in der Weise von Buch Henoch, viertes Buch Esra u. a., geschildert werden. In diesem Stücke nun sind alle möglichen Elemente gemischt, extreme jüdische Hoffnungen mit fanatischen Invectiven gegen die „Hebräer", ein starrer, monotheistischer Gottesbegriff mit Athanasianischen Aeusserungen über Christus, eigentümlich jüdische Ideen mit klaren Anspielungen auf das Neue Testament. Bei so schreienden Widersprüchen kennt die Kritik nur ein Urteil: „Scheidung der heterogenen Elemente".

Nach Beseitigung einiger leicht nachweisbarer Interpolationen [1]) bleibt eine Darstellung von echt jüdischer Färbung übrig, die sich durch mancherlei Anzeichen als Fortsetzung der mehrerwähnten Grundschrift kundgiebt. Nicht nur, dass die Einteilung der Weltzeit in Geschlechter wiederkehrt — es finden sich auch verschiedene Rückbeziehungen auf Buch I, 1—323, vielerlei gemeinsame Wendungen — und vor allem ist beiden Teilen, nicht aber den christlichen Stücken, eigentümlich die Mischung alttestamentlicher Erzählungen mit griechischen Mythen. Wenn Reuss sagt, „der Dichter von Buch I und II breche auch in der Einkleidung am meisten mit dem Heidentum", so ist dies Urteil nunmehr dahin zu modificiren, dass der Verfasser der Grundschrift allerdings den Gegensatz von Monotheismus und Paganismus scharf genug dargestellt, aber daneben doch eine Versöhnung mit den ihm lebensfähig scheinenden Elementen des Heidentums erstrebt hat, wie sie sonst unter allen Sibyllendichtern nur noch der Verfasser von Buch III versucht. Ein Mann, der von einer „Flamme des Hephästos" (II, 19), von den „Türen des Tartarus" (II, 292), von dem „ambrosischen Para-

[1]) Interpolirt sind v. 179—183. 190—192. 242—252 (besonders charakteristisch!) 265(?). 312 u. 313. 331—339(?). Späteren Ursprungs ist auch der Epilog, der mit I, 288 im Widerspruch steht. Das Nähere in meiner Dissertation, S. 24—29.

diese“ (I, 24) u. s. w. redet, der die Titanen und Giganten mit den ersten Geschlechtern der Genesis parallelisirt, der fort und fort in mythologischen Wendungen sich bewegt, hat eine sehr geschickte Einkleidung gewählt, um auf Heiden einzuwirken. Dieser weitherzigere Charakter erinnert durchaus an die Richtung des Judentums, welche von Alexandria ausgegangen und zur Zeit Christi überhaupt unter den hellenischen Juden massgebend geworden war. Wenn darum auch keine bestimmte Anzeichen für die Abfassungszeit vorliegen, so darf man dennoch mit einiger Sicherheit annehmen, dass jene Schrift etwa im ersten Jahrhundert vor Christus entstanden ist [1]); und zwar wahrscheinlich in Phrygien (nach I, 196. 261), da der Verfasser den Ararat in dies Land verlegt hat, vermutlich um der Eitelkeit der Einwohner zu schmeicheln.

Finden sich allerdings keine directen Bezeugungen dieses alten Werkes in der patristischen Literatur der ersten vier Jahrhunderte, so fehlt es doch nicht ganz an Spuren, die auf eine frühe Entstehung schliessen lassen [2]). So scheint es, dass die berühmten Münzen von Apamea Kibotos, die Noah in der Arche darstellen, auf indirecte Anregung jener Sibyllenschrift entstanden sind [3]). Zu demselben Ergebnis führt auch ein Vergleich mit den Parallelstellen aus anderen sibyllinischen Büchern, da dieselben Verse, die in der Grundschrift von Buch I und II in einem klaren Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden stehen, in Buch VII und VIII meist völlig abgerissen, manchmal selbst sinnlos erscheinen. An einer Stelle (VIII, 182 f.) ist sogar die Rückbeziehung auf Buch I mit Händen zu greifen [4]).

---

[1]) Die Frage nach dem Alter der Grundschrift von B. I u. II ist auch kurz berührt in meinem Aufsatze: „Ueber die symbolischen Darstellungen der ältesten Kirche“ (Christl. Kunstblatt 1877, Nr. 9. 10).

[2]) Vgl. meine Dissertation, S. 37—44.

[3]) S. das Nähere im Christl. Kunstbl. a. a. O.

[4]) Hier sagt der Dichter bei Schilderung der letzten Tage:

„Wieder werden handeln Menschen von unverschämtem Sinn,
Weder vor Gottes Zorn sich scheuend, noch vor dem der Menschen,
Die Scham ablegend und die Unverschämtheit erwählend“ u. s. w.

Nun hat er selbst niemals zuvor solche Menschen geschildert, wohl aber

Ergiebt sich so für die Grundschrift von Buch I und II ein günstiges Resultat, welches uns eine wichtige Urkunde mehr liefert für die Geschichte des Judentums zu Christi Zeit, so ist dagegen die Ueberarbeitung jünger als die meisten anderen sibyllinischen Bücher und ihrerseits wieder vielfach von Buch VIII abhängig, wie Badt schlagend nachgewiesen hat [1]). Durch dies gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis erklärt es sich, wie die Ausleger so lange schwanken konnten, ob Buch I und II oder VIII die Priorität zukomme.

Ich habe die beiden ersten Bücher so ausführlich besprechen müssen, weil von meinen, vielfach neuen Ausführungen über dieselben meine Ansichten über die Abfassungszeit der übrigen Orakel wesentlich abhängen, so dass eine Reihe von Fragen, welche sonst wieder bei jedem einzelnen Buche hätten behandelt werden müssen, nunmehr gleichzeitig erledigt ist, so besonders die Frage nach dem Verhältnis zu dem so wichtigen VIII. Buche.

Der Zeit nach folgt *Buch IV*, dessen Entstehungszeit leicht festzustellen ist. Der Dichter giebt nämlich einen kurzen Ueberblick über die ganze Weltgeschichte mit einer Einteilung in Geschlechter, die an Buch I und II erinnert. Auf zehn Geschlechter, deren letztes das macedonische und römische Weltreich zusammen umfasst, soll ein elftes kommen, in dem das Gericht folgt. Die letzten Ereignisse, die der Dichter erlebt hat, sind die Zerstörung von Jerusalem und dem grossen „Tempel Gottes", sowie der gewaltige Ausbruch des Vesuvs, der Pompeji und Herculaneum verschüttete und hier als Signal erscheint für das Entflammen des göttlichen Zornes über Italien, „weil sie das Geschlecht der Frommen

hat der Dichter des ersten Buches, mit dem er sich vielfach auch sonst berührt, wörtlich ebenso die Menschen vor der Sintflut beschrieben, denen Noah seine Busspredigt hielt (v. 175 f.). Offenbar also will der spätere Dichter (B. VIII) die Zeit des Patriarchen mit der letzten Zeit der Welt vergleichen, in Erinnerung an das Wort Christi (Matth. 24, 37); das beweist auch die Anspielung auf die Arche, welche sich bald darnach im VIII. Buche (v. 198) findet.

[1]) Siehe die Anzeige meiner Dissertation in den Jahrbüchern für Philologie von Fleckeisen 1874, S. 629—636.

vernichtet haben". Da der Tod des Titus nicht erwähnt ist, war er wohl noch am Leben, als dieser Dichter weissagte. In der nächsten Zukunft wird ein muttermörderischer König, der über den Euphrat geflohen ist, zur Rache wiederkehren. Doch ist Gottes Zorn zu hemmen, wenn die Sterblichen Busse tun, Gottesfurcht üben und „in immerfliessenden Strömen den ganzen Körper waschen" (v. 164); wo nicht, so kommt ein grosser Weltbrand, dem schliesslich die Auferweckung der Todten und mit ihr die Bestrafung der Gottlosen, aber auch die Belohnung der Frommen folgen wird.

Welchem Bekenntnisse gehört nun der Verfasser an? Man hat in ihm bald einen Heidenchristen, bald einen Judenchristen, bald einen essenischen, bald einen pharisäischen Juden erkennen wollen. Die Frage ist, wie schon Reuss zugesteht, schwer zu lösen; und wenn auch meiner Ansicht nach die Annahme eines judenchristlichen Verfassers am meisten für sich hat, so ist doch nicht zu leugnen, dass manches dagegen spricht. So hat sich neuestens wieder Dr. Badt in Breslau [1]) dagegen ausgesprochen und ist entschieden für den pharisäischen Ursprung des IV. Buches eingetreten. Jedenfalls hat er sich um die Textesherstellung recht verdient gemacht, aber seine Argumente für die jüdische Confession des Dichters sind doch nicht durchschlagend. Zwar gelingt es ihm, für alle Stellen, aus denen man den christlichen Ursprung zu beweisen sucht, frappante Analogien aus dem Talmud aufzuweisen; aber er nimmt dabei keine Rücksicht auf die wichtige Frage, ob auch alle Bestimmungen des Talmud schon um das Jahr 80 Gültigkeit gehabt haben. So verweist er zur Erklärung von v. 164 (Anspielung auf die Taufe) auf die Vorschriften von Talm. babl. Jebam. f. 47 b. und Mischna Edojoth 1, 13 über die jüdische Proselytentaufe, wonach der ganze Körper in Quellwasser untergetaucht werden musste, so dass kein Teil desselben unbespült blieb; allein es ist fraglich, ob diese speciellen Bestimmungen schon 80 n. Chr. galten. Aber wenn

---

1) Ueber Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel: Programm des Johannes-Gymnasiums zu Breslau 1878, S. 1—24.

man selbst von diesem Bedenken absieht, so spricht doch auch die Forderung *μετάθεσθε* (v. 161) und *θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν* (v. 167) in unmittelbarer Verbindung mit der Mahnung zur Taufe gegen die Annahme pharisäischen Ursprungs. Schon die Uebergehung der Beschneidung in diesem Zusammenhang müsste auffallen; aber es wäre noch viel merkwürdiger, wenn grade ein Phärisäer die *μετάνοια* so scharf hervorgehoben hätte. Vielmehr erinnert die ganze Stelle lebhaft an den ältesten christlichen Gedankenkreis, von dem uns die Reden der Apostelgeschichte ein treues Bild liefern. So denkt man bei der auf die Heiden bezüglichen Wendung: *θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν οὐδ' ὀλέσει* an Act. 11, 18, wo nach der Erzählung des Petrus über die Taufe des heidnischen Hauptmannes Cornelius die übrigen Apostel rufen: *Ἄρα γε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν.* Ferner sagt Petrus (5, 31), Gott habe Christum erhöht, *δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*; und auch 2 Tim. 2, 25 findet sich diese Wendung noch.

Natürlich soll damit nicht schriftstellerische Abhängigkeit unseres Dichters von diesen vielleicht erst später entstandenen neutestamentlichen Schriften behauptet werden, sondern nur die Anlehnung desselben an den altchristlichen Ideenkreis. Wenn auch die Wendung *δοῦναι μετάνοιαν* nicht specifisch-christlich ist, da sie Sap. 12, 19 schon sich findet, so scheint mir doch die Combination derselben mit der Aufforderung zur Taufe entschieden für christlichen, also sowohl gegen pharisäischen wie essenischen Ursprung des Orakels zu sprechen. Ueberhaupt scheint das Wort *μετάνοια* in der ältesten christlichen Predigt eine grosse Bedeutung gehabt und fast zur Bezeichnung des ganzen Inhaltes der christlichen Anforderungen gedient zu haben; vergleiche ausser den oben angeführten Stellen noch Act. 20, 21; 26, 20. Diese Verwandtschaft zwischen der Terminologie der Apostelgeschichte und dieses Gedichtes ist aber insofern von Bedeutung, als dadurch sich bestätigt, dass die Reden in der Apostelgeschichte ein vortreffliches Material zur Beurteilung der ältesten christlichen Verkündigung enthalten.

Wenn Badt ferner zu v. 25, wo die selig gepriesen wer-

den, „welche den grossen Gott lieben werden, *εὐλογέοντες πρὶν πιέειν φαγέειν τε*“, an Talm. babl. Berachot 35[a] erinnert, wonach nichts ohne vorangegangenen Segensspruch genossen werden durfte, so fragt sich auch hier, ob diese Bestimmung nicht erst der eigentlich talmudischen Periode angehört. Jedenfalls müsste man erwarten, dass auf ein sehr charakteristisches Merkmal derer hingewiesen werde, welche der Dichter verherrlichen will; aber auch Essener hatten nachweislich schon zu Josephus' Zeit Gebete vor jedem Mahl, und bei den Christen wird es nach dem Vorbilde Jesu (Matth. 14, 19. Mark. 6, 41. Luk. 9, 16. Joh. 6, 11. Luk. 24, 30) ebenfalls Sitte gewesen sein; vgl. Röm. 14, 6. 1 Kor. 10, 31. 2 Tim. 4, 3—5. Auffallend ist doch auch, dass der Dichter die *Ἰουδαῖοι* (v. 123) recht wohl kennt und dabei ihre Identität mit den von ihm selig gepriesenen Menschen (v. 24 f.) nicht ausspricht; dies lässt vermuten, dass die Religion seiner *εὐσεβεῖς* nicht die jüdische ist. Fragt man nun, für wen die *εὐλογία* von Essen und Trinken als besonderes Merkmal dienen konnte, so drängt sich die Vermutung auf, es möchte vielleicht ein verhüllter Hinweis auf die wohl täglich stattfindenden Liebesmahle der ersten Christen und das damit verbundene Abendmahl, dem die *εὐλογία* oder *εὐχαριστία* vorausging, in jenen Worten beabsichtigt sein (vgl. Matth. 26, 26. Mark. 14, 22. 1 Kor. 10, 16. Matth. 26, 27. Mark. 14, 23. Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24). Wird doch auch der Kelch des Abendmahles von Paulus kurzweg *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* genannt! Es fände sich dann v. 252 eine verhüllte Anspielung auf das Abendmahl, ähnlich wie v. 164 auf die Taufe; und Anspielungen solcher Art begegnen uns oft genug in dieser Art Literatur. Immerhin handelt es sich nur um eine Vermutung, nicht um einen eigentlichen Beweis für den christlichen Ursprung von Buch IV.

Die Stelle v. 27, worin die gepriesen werden, welche alle Tempel verleugnen, wenn sie sie sehen, wird weiterhin von Badt erklärt durch den jüdisch-pharisäischen Brauch, dem Anblick der Götzen und der Stätten ihrer Verehrung durch Schliessen der Augen zu entgehen (vgl. Talm. jerus. Berachot 4 b, Mischna Aboda sara 1, 4). Es ist dies eine wertvolle Bemerkung, da sich v. 27 dadurch trefflich erklärt;

aber wenn auch die Sitte von Pharisäern herrührt, so konnte auch wohl ein Judenchrist sie empfehlen. Denn sofort v. 29 und 30 sprechen wieder gegen jüdischen Ursprung, da sich die Mahnung findet, man solle verleugnen die Altäre, „welche befleckt sind mit dem Blute von Lebendem und mit Opfern von vierfüssigen Tieren“. Mag auch Badt daran erinnern, dass unter den Pharisäern der Hillel'schen Schule eine Friedenspartei sich gebildet hat, deren Repräsentant Jochannan ben Saccai lehrte, dass das Wesen der Religion nicht an Tempel und Altar unauflöslich gebunden sei, und seine über den Verlust des Tempels trauernden Schüler mit Hinweis auf die Ersetzung des Opfers durch Wohltun tröstete — es gähnt doch noch eine weite Kluft zwischen dieser grössten Concession von jüdischer Seite, welche die Not des Augenblicks erpresste, und der entschiedenen Verwerfung der befleckenden Tieropfer, wie sie hier als besonderes Merkmal der Frommen genannt ist. So konnte nur ein Essener oder ein Christ sprechen.

Gegen essenischen Ursprung macht nun aber Badt geltend, dass das Studium des Griechischen bei diesem Orden als vom Heile abführend galt, weshalb ein Anhänger desselben sich nicht mit griechischen Versen beschäftigt haben würde. Ferner ist zu beachten, dass das Gedicht nirgends etwas von jener weltflüchtigen Stimmung aufweist, die für die Essener charakteristisch ist und dass nicht Askese und Jungfräulichkeit, sondern nur Rechtlichkeit und Sittenreinheit gefordert sind. Auch die Flusswaschung *εἰς μετάνοιαν* ist nicht ohne weiteres identisch mit den Lustrationen jenes Ordens.

So rührt denn das Gedicht wohl von einem Christen her, und zwar wahrscheinlich von einem Judenchristen. Ob derselbe übrigens, wie viele annehmen, über die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem tiefe Trauer empfand, lässt sich nicht mehr feststellen, da es ungewiss ist, ob er (v. 186) unter dem *φῦλον εὐσεβέων*, dessen Ermordung durch den Ausbruch des Vesuv bestraft ward, die Juden verstanden, oder ob er dabei an die neronische Christenverfolgung gedacht hat. Wenn die Bezeichnung „der grosse Tempel Gottes“ der ersten Ansicht günstig ist, so scheinen dagegen v. 38

und 39 auf das Blutbad unter Nero und die damit zusammenhängenden bösen Gerüchte hinzudeuten. Denn die Sibylle sagt, dass die anderen Menschen den „Frommen" andichten, was sie selbst verüben an schrecklichen und schändlichen Werken. Da aber die Zerstörung von Jerusalem wenigstens nicht als Strafe für die Israeliten erscheint, so wird man an der Annahme eines judenchristlichen Verfassers festhalten dürfen, umsomehr da manche Wendungen grade an die Terminologie der Judenchristen erinnern.

Es ist zuletzt nur noch ein Einwand zu berücksichtigen, den Badt gegen die Annahme christlichen Ursprungs vorbringt, nämlich dass sowohl Gericht als Todtenerweckung nicht Christus, sondern „Gott selbst" zugeschrieben werden (v. 40, 180 u. 182). Badt findet in der dreimaligen Wiederholung des θεὸς αὐτός einen directen Widerspruch gegen den christlichen Gedanken der Parusie.

Es ist zuzugeben, dass ein Gegensatz gegen die Annahme eines Gerichtes durch Christus in jenen Stellen liegen kann; aber der Sinn kann auch eben so gut der sein, dass Gott selbst eingreifen werde, in Gegensatz zu menschlichem Richten oder Tun. In dieser Bedeutung findet sich die Wendung θεὸς αὐτός in dem christlichen VIII. Buche (v. 359), wo sicher nicht an einen Gegensatz zu Christus zu denken ist. Dass aber der Dichter das Gericht überhaupt Gott und nicht Christus zuschrieb, war einfach consequent, wenn er nicht, wie spätere Sibyllisten, aus der Rolle fallen und Jesus gradezu nennen wollte. Er schreibt darum das Gericht und die Todtenerweckung kurzweg Gott zu, wie es übrigens auch die neutestamentlichen Schriftsteller öfter tun (Röm. 2, 3 f.; 3, 6. 1 Kor. 5, 13. Hebr. 13, 4. 1 Petr. 4, 5; ferner Röm. 8, 11. Act. 26, 8. 1 Kor. 15, 38). Erinnert man sich schliesslich noch, dass unter den Judenchristen viele die Person Jesu überhaupt weniger hoch hielten als die übrige Kirche, so wird man den von Badt erhobenen Einwand nicht für durchschlagend halten. Nach alledem hat die Annahme christlichen Ursprungs die grösste Wahrscheinlichkeit für sich [1]).

[1]) Dafür tritt auch Schürer ein (Neutestamentliche Zeitgeschichte,

Wenn in Buch IV der judenchristliche Standpunkt noch mit einer gewissen Harmlosigkeit und Naivetät erscheint, so tritt uns dagegen in dem zu Hadrians Zeit entstandenen *V. Buche* ein Judenchristentum entgegen, welches deutlich mit ebionitischen Elementen versetzt ist. Darauf etwa läuft das Urteil von Reuss hinaus, welcher wohl das Richtige getroffen hat [1]). Uebrigens gehen grade über dieses Buch die Ansichten weit auseinander. Schwierig ist schon die Entscheidung, ob überhaupt in demselben ein einheitliches Ganze vorliegt, wie Reuss, Friedlieb, Dorner [2]), Badt [3]) u. A. annehmen, oder ob nicht wenigstens zwei Bestandteile zu unterscheiden sind, wie Ewald behauptet, der v. 52 bis zum Ende einem jüdischen Dichter unter Titus zuschreibt [4]), dagegen die ersten 51 Verse einem Christen um 138 n. Chr. Badt scheint mir die Einheit des Buches überzeugend nachgewiesen zu haben; doch wird man wohl zugeben müssen, dass hie und da ältere Orakel aufgenommen sind, wodurch das Buch seinen einheitlichen Charakter zum Teil eingebüsst hat [5]).

Steht aber die wesentliche Einheit der Schrift fest, so lässt sich der judenchristliche Standpunkt nicht bezweifeln. Was zunächst die Sympathie für das Judentum betrifft, so bedarf sie keines Nachweises; denn der Dichter spricht nicht nur mit wahrhaft elegischem Schmerze von der Zerstörung der „Stadt der Seligen“ und des „wahrhaften Tempels“, in dem man „dem grossen Erzeuger aller mit göttlichem Odem

S. 517) während dagegen Hausrath (a. a. O. IV, 75) an einen jüdischen Verfasser denkt.

1) Nouvelle Revue de Théologie, 1861: „Les Sibylles chrétiennes.“

2) Geschichte der Person Christi I, 230 f.

3) De Oraculis Sib., p. 64 sq.

4) Wenn Ewald u. a. Gewicht darauf legen, dass der Verfasser nach v. 398 den Untergang des Tempels miterlebt habe, so ist zu bemerken, dass die Sibylle angeblich ja noch viel früher gelebt hat, also nur ein visionäres Schauen meinen kann.

5) Verschiedene Teile nimmt auch Hausrath an (Neut. Zeitgesch., IV, 327), nach dem ein Jude in der ersten Zeit Hadrians das V. Buch verfasst und verschiedene ältere, heidnische und jüdische, zum Teil vielleicht auch christliche Orakel aufnahm.

Begabter durch Opfer und heilige Hekatomben huldigte" (v. 407), sondern er bittet auch für die Zukunft zärtlich um Schonung für das jüdische Land (v. 328 f.), das Gott zuerst in Gnaden angesehen; ja er hofft, dass einst Palästina wieder frei wird von den Heiden und dass dann nach der Wiederkunft Neros und der Zerstörung von Babylon (v. 159 = Rom; nicht so v. 434) sogar ein riesiger sichtbarer (ἔνσαρκος) Tempel sich erheben wird (v. 423). Diese letzte Stelle scheint gradezu im bewussten Gegensatze gegen den paulinischen Ideenkreis geschrieben, nach dem die mit Händen gemachten Tempel wertlos sind (Act. 17, 24), während dagegen die Gemeinde Christi von Paulus als unsichtbarer Tempel, als eine Behausung Gottes im Geiste, bezeichnet wird. Dagegen spricht unser Dichter von einem ναὸς ἔνσαρκος καὶ πᾶσιν ὁρατός und weissagt dem irdischen Jerusalem eine glänzende Zukunft.

Auch andere Stellen verraten Bekanntschaft des Dichters mit dem Neuen Testament — besonders mit der Apokalypse, deren Geschichtsauffassung und Terminologie hier vielfach wiederkehrt (Nero = Antichrist, Babylon = Rom; vgl. auch v. 155 f. mit Apok. c. 18). Schon diese Bekanntschaft mit Paulus und der Offenbarung lassen einen christlichen Verfasser vermuten; völlig beweisend aber ist in dieser Hinsicht die Stelle v. 256—260. Es heisst hier, wenn man das sinnlose οὗ (v. 257) mit Alexandre in ὅς emendirt: „Wieder wird vom Himmel herab ein trefflicher Mann erscheinen, der einst die Hände ausstreckte am früchtereichen Holze, er, der Hebräer Bester, welcher die Sonne einst stehen machte, redend mit schönen Worten und heiligen Lippen." Badt hat [1]) die Stelle auf eine erst in Zukunft zu erwartende Erscheinung Mosis als des Messias gedeutet — und ähnlich Friedlieb —, aber die Beziehung auf Jesus ist unverkennbar. Der Dichter wollte zwar sowohl die Nennung des Namens, als auch insbesondere die Erwähnung des Kreuzestodes vermeiden, aber doch den Eingeweihten zu verstehen geben, dass er nicht etwa erst in der Zukunft den Messias erwarte, sondern dass für ihn der gekreuzigte Jesus der Messias sei; daher rührt

---

[1]) a. a. O. S. 74.

die Dunkelheit der Stelle. Der Name Jesus wird zunächst umschrieben durch die Worte: ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν, also durch Hinweis auf Josua. Wer die häufige Parallelisirung zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Ἰησοῦς kennt [1]), wird eingestehen, dass diese Umschreibung für einen Christen des zweiten Jahrhunderts kaum miszuverstehen war. Schwierig ist die Wendung zu deuten: „Er, welcher die Hand ausbreitete am früchtereichen Holze". Dieser Ausdruck rührt her von einer Combination des ξύλον τοῦ σταυροῦ mit dem ξύλον τῆς ζωῆς. Zum Beweise sei kurz auf folgendes hingewiesen: 1) dass grade von den Früchten des Lebensbaumes im Henochbuche (c. 24 u. 25), in der Offenbarung Johannis (22, 2) und im vierten Buch Esra (7, 53) [2]) viel Rühmens gemacht war; 2) dass die Zusammenstellung von Kreuz und Lebensbaum bei altchristlichen Schriftstellern (Justin, Tertullian u. a.) sehr beliebt war; 3) dass der Ausdruck ἁπλοῦν auch bei Hippolytus vom Ausbreiten der Hände seitens des Gekreuzigten gebraucht wird [3]). Der Dichter erwartet demnach die Wiederkunft des einst gekreuzigten Jesus, hält ihn aber in ebionitischer Weise nur für den „Besten der Hebräer".

Wie erklärt sich nun aber bei dieser Annahme die Weissagung von dem sichtbaren Tempel? Wenn man bedenkt, wie selbst heutzutage noch die Aussprüche der alttestamentlichen Propheten über die künftigen Geschicke Israels von Vielen auf eine noch immer zu erwartende Zeit gedeutet werden, so wird man begreifen, wie ein Judenchrist unter Hadrian gleichfalls die Prophezeiungen Ezechiels (c. 43 u. 44)

---

1) Vgl. Just. Dial. cum Tryph. § 111 u. 113, wo es am Schlusse heisst: „Jener machte die Sonne stehen, der auch zuvor den Namen Ἰησοῦς empfangen und von seinem Geiste Kraft erhalten hatte." Vgl. auch Clem. Paed. I, 7: „Ein Schattenriss des Herrn war der Name ‚Jesus', der im Gesetz vorausverkündigt war", ferner Tert. ad Marc. III, 16; Orig. de princ. IV, 24; Lact. Div. Inst. IV, 17, 10—14.

2) Man vgl. auch das dem Lactantius zugeschriebene Gedicht „De phoenice" (v. 30), dessen Echtheit ich in einer Abhandlung nachgewiesen habe, die demnächst im „Rheinischen Museum" erscheinen wird.

3) De Christo et Antichristo, c. 61.

von einem neuen Tempel als unerfüllt betrachten und auf die Zukunft beziehen konnte. An diese Weissagungen Ezechiels nämlich erinnert grade die Stelle V, 414f. So lösen sich die Schwierigkeiten durch die Annahme eines judenchristlichen Verfassers, der aber, wie schon gesagt, einige ältere Stücke eingeflochten hat.

Wer sich zu dieser Ansicht nicht bequemen kann, muss den Nachweis versuchen, dass das Buch in mehrere heterogene Bestandteile zu zerlegen ist. Man könnte dann vielleicht den grossen Stern, der Babylon und Italien zerstören soll, als Anspielung auf den Sternensohn Barkochba betrachten, der bekanntlich unter Hadrian die Rolle des Messias gespielt, und dessen Münzen zum Teil einen Stern über einem Tempel zeigen. Wäre diese Deutung zulässig, dann müsste man freilich mehrere Teile im Buche unterscheiden.

Aus einem ketzerischen Kreise rühren auch *Buch VI* und *VII* her, welche beide, wie auch Alexandre und Ewald annehmen, einem Dichter zuzuschreiben sind, der kurz nach dem Jahre 226 n. Chr. gelebt hat. In diese Zeit weist Buch VII, 41, wo von „anderen Persern" die Rede ist, also dem 226 gegründeten Arsacidenreiche. Die erwähnte Niederlage eines italischen Feldherrn ist die des Alexander Severus; sie kann schon deshalb nicht die des Crassus sein, weil dieser erschlagen wurde, also nicht fliehen konnte, und weil das fragliche Ereignis erst nach Christi Tode stattgefunden (v. 38f.). Bei dieser Zeitbestimmung begreift sich auch die Gereiztheit gegen Sardinien, welches „jetzt zwar feindselig ist (*βαρεῖα*), einst aber in Asche verwandelt werden soll". Diese Insel war nämlich seit Commodus der gewöhnliche Verbannungsort für die Christen, auf ihr hatte Callixtus I. vor seiner Erhebung zur Bischofswürde als Sklave gearbeitet, und im Jahre 235 lebte ebenda der römische Bischof Pontianus eine Zeit lang im Exile und gleichzeitig der Gegenbischof Hippolytus. Wahrscheinlich also ist das VII. Buch in diesem verhängnisvollen Augenblick geschrieben. Dazu stimmt auch die Weissagung gegen Ilion, welches „in Kürze keine Hochzeit mehr feiern wird, da bald die früher Cymbeln schlagen-

den Bräute weinen werden"; Neu-Ilion nämlich hatte unter Caracalla die Aufmerksamkeit der ganzen damaligen Welt auf sich gelenkt, da der Kaiser daselbst grossartige Spiele gehalten hatte.

Dass beide Bücher einen Verfasser haben, beweisen die durchaus verwandten Ideen, die zugleich so abstrus sind, dass nicht wohl zwei verschiedene Autoren gleichmässig auf sie verfallen wären. Buch VI enthält einen kurzen Hymnus auf Christus, den Gottessohn, bei dem besonders die Jordantaufe, sowie die Taubenerscheinung erwähnt sind; im VII. Buche aber ist wieder auf jene Taufe hingewiesen, und im Anschlusse daran wird ein religiöser Ritus empfohlen, bei dem abermals ein Vogel eine bedeutsame Rolle spielt, und zwar als Symbol des Logos [1]. Man könnte aus jener Hervorhebung der Jordantaufe schliessen, der Dichter gehöre zu denen, welche Christus erst mit diesem Ereignisse zum Sohne Gottes werden liessen; aber er betont die Gottheit Christi sehr nachdrücklich; ruft er doch begeistert aus: „O du seliges Holz, an welchem einst Gott ausgespannt war" (VI, 26), sagt, dass der Jordan zuerst den süssen Gott erblicken werde (VI, 6; vgl. VI, 22 u. 28), und bedient sich selbst der Wendung: „geborner Gott" (VII, 24; vgl. auch VII, 66). Er setzt also die Würde Christi nicht herab; dafür aber scheint er in patripassianischer Weise Vater, Logos und heiligen Geist zu identificiren. Die Taube ist ihm VI, 7 ein Symbol des heiligen Geistes, dagegen in dem neuempfohlenen Opferritus ist der Vogel, mit dem wohl auch eine Taube gemeint ist, Sinnbild des Logos (VII, 82), des „raschen Verkünders der Worte"; die Identität aber von Vater und Logos spricht er aus in einem seltsamen Gebete (VII, 82 f.). Auch ausserdem findet sich manches Fremdartige in dieser Sibyllenschrift, so dass man annehmen darf, dass sie von einem (wohl in Rom lebenden) Orientalen verfasst ward, und zwar von einem

[1] Die Elemente jenes Ritus finden sich im Gesetz über den Aussatz (Lev. 14, 2 f.). Nach diesem Gesetz wird gleichfalls ein Vogel entsendet (ἀποστελεῖ), ebenso wird der zu reinigende besprengt. Auch ist viel von „lebendigem Wasser" daselbst die Rede.

Manne aus Syrien oder Phönizien (vgl. VII, 64 u. 114), da in diesen Gegenden die Tauben von Alters her als heilig galten. So findet sich vielleicht noch ein Nachklang altheidnischer Symbolsprache in jenen Orakeln.

Das *VIII. Buch* bietet ausserordentliche Schwierigkeiten, und bei keinem sibyllinischen Buche ist die Kritik zu weniger sicheren Ergebnissen gelangt. Mit ziemlicher Bestimmtheit lassen sich wenigstens drei Bestandteile unterscheiden: 1) v. 1—429; 2) v. 430—480; 3) v. 481—501. Diese Stücke rühren von verschiedenen Verfassern her. Ob aber das erste (v. 1—429) seinerseits einem einzigen Dichter zuzuschreiben ist — oder ob auch in ihm wieder heterogene Bestandteile mit einander verschmolzen vorliegen, darüber lässt sich streiten. Friedlieb nimmt an, dass gleich der erste Teil jenes Stücks (v. 1—216), welcher jedenfalls vor dem Jahre 948 nach Erbauung der Stadt (195 n. Chr.) verfasst wurde, von einem jüdischen Dichter unter Marcus Aurelius herrühre und von einem später lebenden christlichen Dichter, der nach Friedlieb einen grossen Teil von Buch VIII verfasst hat, mit einigen Zugaben in seine Schrift aufgenommen worden sei. Gewiss scheint mir nur, dass wenigstens bis v. 169 eine ältere Sibylle redet, die sich besonders für das Schicksal des römischen Reiches und seine Zerstörung durch den Antichristen Nero interessirt; dagegen ist das Fehlen specifisch-christlicher Gedanken in jenen Versen noch kein sicherer Beweis dafür, dass sie im Schosse des Judentums enstanden sind, welcher Annahme vielmehr der Umstand entgegensteht, dass unter Hadrian der furchtbare Krieg gegen Barkochba mit keinem Worte erwähnt ist. Von v. 169 an begegnen uns jedenfalls christliche Ideen; die Rücksicht auf die politischen Verhältnisse schwindet ganz, und es folgen bis v. 429 allerhand, im einzelnen schöne und interessante, aber vielfach ungeordnete und lückenhafte Weissagungen, welche teils von Weltuntergang und Gericht, teils von dem Leben und Sterben Jesu handeln und zuletzt eine Berufung auf Gott, sowie eine Anrede des Höchsten an die Menschheit enthalten. Hiebei finden sich zahlreiche Stellen, welche auch in der Grundschrift der beiden ersten Bücher standen, und wenn sie auch stili-

stisch verbessert erscheinen, so erkennt man doch leicht bei einem Vergleiche, wo das Original zu suchen ist.

Der Dichter von Buch VIII scheint überhaupt die Absicht gehabt zu haben, allerlei zerstreute ältere Orakel zu sammeln. Denn unter anderen bringt er v. 216 f. auch eine Schilderung des Gerichtes Christi, welche in Akrostichen abgefasst ist und eine ausserordentliche Berühmtheit erlangt hat, weil die Anfangsbuchstaben zusammen die Formel ergeben: *Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτήρ*, somit an die gewöhnliche Ausdeutung des in der Kunst der Katakomben so beliebten Fischsymbols erinnern. Jene „Spitzzeilenverse", wie sie Ewald genannt hat, kennt Lactantius bereits, ohne übrigens die Eigentümlichkeit in der Form zu erwähnen. Da aber die von ihm angeführten Verse, mit Ausnahme vielleicht von v. 224, grade so lauten, wie in unseren Texten, so liegt kein Grund vor, mit Bleek und Reuss zu behaupten, dass erst nach Lactantius jene Verse die akrostichische Form erhalten hätten, zumal da schon Eusebius (in der Oratio ad sanctorum coetum) das ganze sogenannte Akrostichon, wie es noch jetzt vorliegt, angeführt hat.

Ein andere Frage ist die, ob das Gedicht, welches allerdings Lactantius schon in Buch VIII vorfand, wirklich das geistige Eigentum des Dichters dieses Buches gewesen ist — oder ob er es nur seinen Weissagungen einverleibt hat. Einerseits enthält das Akrostichon vielfach dieselben Wendungen, wie das nächstfolgende Stück v. 256—429; aber vielleicht hat der Dichter dieses späteren Stückes absichtlich die Sprache des Vorgängers nachgeahmt. Denn auf der anderen Seite fehlen wieder mancherlei Wörter und Constructionen, die für das folgende Stück charakteristisch sind [1]). Darum ist es das Wahrscheinlichste, dass das Akrostichon etwas älter

[1]) z. B. *ἀπ' ἀρχῆς*, *ἴδιος*, *σύμβουλος*, *ὕστερον*, *τύπος*, *παρθένος* u. s. w.; von Constructionen die Finalsätze mit *ἵνα* und die gehäuften Negationen. — Zu beachten sind auch die lexikalischen Verschiedenheiten. So hat im Akrostichon *κρίσις* die gewöhnliche Bedeutung, während das Wort v. 256 u. 269 auf die durch die erste Ankunft Christi erfolgte Scheidung der Menschenselen sich beziehen muss. Verschieden ist auch der Gebrauch von *λανθάνω* v. 229 u. 377.

ist als die umliegenden Partien des VIII. Buches. Vielleicht gehören schon die letzten Verse des Spitzzeilengedichts (v. 244—250), welche das nicht zum Fischsymbol passende Wort *σταυρός* bilden, dem Verfasser des VIII. Buches an, da grade einige Lieblingswendungen desselben sich finden.

Sicher rühren von demselben die Verse 250—255 her, welche den Uebergang bilden zu der nun folgenden interessanten Darstellung von der Menschwerdung des Logos, die zuerst im Himmel beschlossen und dann durch die Geburt aus der Jungfrau vollendet ward, ferner seiner Wunder und endlich seiner Leiden, welche in einer eigentümlichen Weise auf die Schicksale seiner Gemeinde gedeutet werden. Die Art der Deutung, sowie eine Menge von Ideen und einzelnen Wendungen erinnern nun aber so ausserordentlich an den Kirchenvater Hippolytus, dass ich diese Berührung nicht als ganz zufällig ansehen kann. Der Dichter war, wie es scheint, nicht nur bekannt mit den Schriften dieses merkwürdigen Mannes, sondern auch gradezu ein Anhänger desselben; ja er schrieb seine Weissagungen vielleicht nicht bloss, um bei den Heiden Propaganda zu machen, sondern auch, um die Ansichten des vielfach angegriffenen Hippolytus, der mit dem römischen Bischof Callixtus in Streit geraten war, zu rechtfertigen, indem er sie der Sibylle in den Mund legte. Hier seien nur einige Punkte hervorgehoben.

Die Bezeichnung *σύμβουλος* für den Logos findet sich häufig bei Hippolytus, ebenso VIII, 264; nach ihm trägt das Wort die Ideen in sich, aus denen es auf Befehl des Vaters die Welt schuf, und VIII, 285 heisst Christus „das Wort, das die Formen erschuf". Der Logos ist ferner nach Buch VIII, 264 *σύμβουλος ἀπ' ἀρχῆς* (was nach v. 259 u. a. Stellen nur „seit der Schöpfung" bedeutet); so lässt Hippolytus das Wort auch erst zum Behufe der Weltschöpfung aus Gott hervorgehen. Trotzdem nennt der Sibyllendichter Christus ebenso Gott (v. 288. 329), wie es der Kirchenvater tut. Besonders erinnern an Hippolytus die Stellen über das Verhältnis des Gottessohns zu den Menschen. Wie er sagt, der Logos habe a l l e s gemacht auf Befehl des Vaters, dabei aber deutlich den Menschen ausnimmt, dessen Bildung er unmittel-

bar dem Vater zuschreibt (nach Phil. 10, 33), so versichert auch der Dichter des VIII. sibyllinischen Buches (v. 285), dass das Wort die Formen erschaffen, lässt aber dennoch v. 260 und 267 den Protoplasten ausdrücklich durch die Hände des Vaters gebildet sein. Auch der Zweck der Menschwerdung wird gleichmässig von beiden angegeben. Die Sibylle sagt, Christus werde umgestalten (*μορφώσει*) den von der Schlange betrogenen Menschen (v. 260) und mit dem Worte die göttliche Gestalt wiederherstellen, indem er in die heilige Jungfrau ein ihm ähnliches Abbild hineinträgt (v. 270). Aehnliche Stellen finden sich nun häufig bei Hippolytus, z. B. zu Ps. 109, wo er sagt, Christus sei der Helfer des überwältigten Menschen geworden, und der erstgeborne Logos habe den erstgebildeten Adam in der Jungfrau besucht, der Geistige den Irdischen, der ewig Lebende den durch Ungehorsam Getödteten — der eine Speise der Schlange geworden [1]). Beide legen auch grosses Gewicht auf die Predigt Christi an die „Heiligen des Hades" [2]). Endlich zeigt die Eschatologie noch ausserordentlich viele Uebereinstimmungen auf.

Da die Beziehung zu Hippolytus bis v. 429 fortwährt, so ist dies ein Beweis dafür, dass nicht, wie viele annehmen, mit v. 360 oder schon mit v. 323 ein neuer Dichter auftritt. Zugleich ergiebt sich nunmehr als terminus a quo für die Abfassung von VIII, 1—429 die Zeit des Hippolytus, als terminus ad quem dagegen die Zeit des Lactantius, während man bisher die Abfassungszeit zu früh ansetzte, meist in das 2. Jahrhundert, Alexandre sogar an das Ende des ersten (!). Buch VIII gehört demnach ganz derselben Zeit an, wie Buch VI und VII und scheint auch in Rom geschrieben zu sein.

V. 430—480 folgt ein eigentümliches Stück, welches in ähnlicher Weise wie v. 256f. den Beschluss der Menschwerdung des Wortes im Himmel und die Geburt aus der Jungfrau auf Erden schildert, aber nicht in prophetischer,

---

[1]) Vgl. weiter Hipp. ad Prov. XXX, 19; ad Dan. III, 14 u. a. m.

[2]) Vgl. Buch VIII, 319 f. und Hipp., De Antichristo c. 45, sowie in der Erklärung zu Daniel.

sondern in historischer Darstellung. Das Gedicht nimmt sich aus wie ein Fragment aus einer altchristlichen Messiade. Merkwürdig ist, dass dieser Teil des VIII. Buches vielfach an das vorhergehende erinnert, während doch manche Wendungen („Gott der Sohn", sowie die Beinamen der Jungfrau Maria) beweisen, dass jenes Gedicht erst im vierten Jahrhundert entstanden sein kann. Offenbar hat dieser Dichter v. 1—429 gekannt und nachgeahmt, wenn auch nicht immer mit Geschick; denn die Bezeichnung *σύμβουλος*, welche v. 264 dem Logos zukömmt, wird hier auf den Vater bezogen, und ferner umschreibt der spätere Dichter das *ἀπ᾽ ἀρχῆς* (v. 264) mit *πρὸ πάσης κτίσεως* (v. 440), was wohl dem nicänischen Symbole, aber nicht der Meinung jenes älteren Sibyllendichters entspricht. Dass das Gedicht später verfasst ist als V. 1—429, ergiebt sich auch aus dem völligen Stillschweigen des Lactantius, der sonst Buch VIII am liebsten citirt. Der Sammler hat dies Stück wohl nur deshalb an dieser Stelle eingefügt, weil es einen ähnlichen Stoff behandelt wie VIII, 1—429.

Am Ende findet sich noch ein liebliches kleines Fragment (v. 481—501), welches auffordert, Gott und den Nächsten zu lieben, da wir aus Christi heiligem, himmlischen Stamme entsprossen und seine Blutsverwandte seien. Ueber die Abfassungszeit dieses Stückes lässt sich gar nichts Bestimmtes sagen; nur scheint dasselbe vor der gänzlichen Niederlage des Paganismus am Ende des vierten Jahrhunderts gedichtet zu sein, weil noch auf den Opfercultus Bezug genommen ist.

Wenn die letzterwähnten Schriften für Kirchen- und Dogmengeschichte von unleugbarem Interesse sind, so bieten dagegen nicht die mindeste Ausbeute in dieser Hinsicht die drei letzten Bücher (XII—XIV). Von diesen scheinen *Buch XII* und *XIII* von einem Dichter herzurühren, während das sinnlose Buch XIV einem anderen Verfasser zuzuschreiben ist. Die gewöhnliche Annahme, der zufolge Buch XII Fortsetzung des XI. ist, wurde oben schon mit Rücksicht auf die frühere Abfassungszeit von Buch XI abgewiesen. Wenn man darauf hinweist, dass der Dichter von Buch XII den Faden etwa da fortführt, wo ihn der Dichter des elften abbricht, so ist darauf zu erwidern, dass man eben so gut in Buch V eine Fort-

setzung des XI. Buches sehen kann, da die neun ersten Verse in Buch V und XII fast völlig gleich lauten. Wahrscheinlich hat denn auch bereits der Verfasser des V. Buches eine Fortsetzung zu Buch XI geliefert, die dann der Dichter von Buch XII und XIII überarbeitet und bis auf seine Zeit weitergeführt hat [1]).

Der Inhalt des XII. Buches ist die Geschichte der römischen Kaiser von Augustus bis zum Tode des Alexander Severus. Bemerkenswert sind nur die Notizen, dass unter Augustus „verborgen das Wort des Höchsten, den Sterblichen ähnlich, erscheinen werde“ (vgl. auch v. 232), und dass die Bestrafung der Assyrer (= Juden!) unter Vespasian, der in einem Atem „Vernichter der frommen Männer“ (v. 99) und „edler, hochherziger König“ genannt wird, daher gekommen sei, dass sie das neue Gesetz, offenbar also die nova lex, das Christentum, verworfen hätten. Dies sind die einzigen Spuren, an denen man das Bekenntnis des Dichters erkennen mag, während nicht einmal der Christenverfolgungen unter Marcus Aurelius und Septimius Severus gedacht wird. Der Philosoph auf dem Throne der Cäsaren wird sogar ausserordentlich gepriesen (v. 186f.) als weise, als ebenso trefflich wie mächtig; ja seine Frömmigkeit wird zweimal gefeiert. Dabei wird die Erzählung von der Legio fulminatrix nicht wie sonst vielfach zu Gunsten der neuen Religion verwertet, sondern das Wunder ist nach diesem Gewährsmann der Frömmigkeit des Kaisers zu lieb geschehen, „da ihn der himmlische Gott in sehr viel Dingen zu erhören pflegte“. Dies Urteil eines Christen im dritten Jahrhundert über Marcus Aurelius ist immerhin beachtenswert, da man über den Umfang der Ver-

---

[1]) Bis XII, 176 werden nämlich die Kaiser wesentlich im Anschluss an Buch V, 1—51 geschildert. Auch dürfte es kein Zufall sein, dass nicht nur der Anfang von Buch XII dem V. Buche entnommen, sondern auch die Schlussweissagung von Buch XIII der des V. Buches nachgebildet ist — woraus zugleich Zusammengehörigkeit von Buch XII und XIII zu einem Werke erhellt. Auch ergiebt sich daraus, dass Buch V bereits zur Zeit unseres Autors wenigstens den gleichen Anfang und den gleichen Schluss wie heutzutage gehabt hat, was gegen die Zerlegung desselben in zwei verschiedene Bestandteile (Ewald) spricht.

folgungen während der Regierung dieses Kaisers noch sehr verschiedener Ansicht ist; es würde sogar von grosser Bedeutung sein, wenn nicht im XIII. Buche selbst die Verfolgung unter Decius unerwähnt geblieben wäre.

Derselbe Dichter schildert in Buch XIII weniger klar die Taten und Schicksale einzelner Kaiser bis auf Valerianus und Gallienus, deren Zeitgenosse er wohl gewesen. Im einzelnen berührt er manche Ereignisse, welche die Geschichtschreiber jener Tage nicht überliefert haben, die aber möglicherweise richtig von ihm dargestellt sind. Kein Wort verrät uns hier, dass er Christ gewesen; noch weniger als in Buch XII zeigt der Verfasser hier etwas von religiöser Geschichtsbetrachtung, so dass man billig fragen muss, was wohl der Zweck dieser Schrift sei. Vielleicht ist die Tendenz verhüllt in der dunkeln Schlussweissagung, in der offenbar die nächste Zukunft geschildert werden soll, und zwar ohne eschatologischen Hintergrund. Wenn auch der Dichter in seinen Kreisen ein Verständnis für diese seltsamen Bilder voraussetzen konnte, so ist uns jedenfalls dasselbe vollständig abhanden gekommen.

Noch mehr Rätsel giebt *Buch XIV* auf; es ist ein zweckloses, sinnloses Product, das kaum einer Erwähnung wert ist. Wohl kein Sibyllenleser in alter und neuer Zeit hat der Versuchung widerstehen können, mit diesen Orakeln zu experimentiren; aber niemandem ist es gelungen, aus der Fülle der Ereignisse und Namen auch nur einen Anhaltspunkt zu gewinnen. Die Deutung Ewalds hat trotz des angewandten Scharfsinns nur die Ansicht bestätigt, dass vielleicht nie ein grösserer Unsinn unter anspruchsvollerem Titel der Nachwelt überliefert worden ist.

Es erübrigt noch ein Wort zu sagen über die Sammlung der sibyllinischen Bücher, wie sie uns heute vorliegt. Noch ist das Vorwort des Sammlers überliefert, in dem er den Wert der Orakel bedeutend überschätzt; wann er aber gelebt, ist völlig ungewiss. Uebrigens ist nichts sicherer, als dass schon vorher kleinere Sammlungen existirten, welche durch Prologe und Epiloge verbunden waren. So scheinen die ersten drei Bücher, vielleicht durch den Ueberarbeiter von

Buch I und II zu einem Ganzen combinirt worden zu sein — und so wurde wohl auch Buch XI durch den Verfasser von Buch XII und XIII mit dessen eigenen Orakeln in Zusammenhang gesetzt. Auf diese Weise erklärt sich auch, dass die Angabe des Epiloges zu Buch II (v. 340—348) mit der deutlichen Behauptung der Sibylle in Buch I (v. 190) im Widerspruch steht, und dass Buch III ein doppeltes Nachwort erhalten hat.

Blicken wir zurück auf die Ergebnisse der Untersuchung, so finden wir, dass fast alle christlichen Sibyllenschriften aus Kreisen stammen, welche mehr oder minder von häretischen oder heterodoxen oder wenigstens separatistischen Einflüssen beherrscht waren. Man könnte sich wundern, dass trotzdem so viele Kirchenväter einen reichlichen Gebrauch von dieser Literatur gemacht haben, wenn man nicht wüsste, wie harmlos ihre Kritik gewesen. Immerhin ist es beachtenswert, dass wenigstens der Vorwurf der Orakelfabrication nach den obigen Resultaten kaum gegen die altkatholische Kirche erhoben werden kann, für welche im zweiten und dritten Jahrhundert die Apologeten heldenmütig mit offenem Visire kämpften, dass vielmehr jener Vorwurf wesentlich solche Kreise trifft, die der Entwicklung der Grosskirche entfremdet waren oder widerstrebten.

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das Speculum morale.

Von
Dr. Gass.

II.

(Schluss.) [1]

3.

Vom christlichen Mittelalter ist mit Grund behauptet worden, dass es sich in einer sehr vorsichtig gehaltenen Theorie über Dasein und Verbreitung der Sünde verständigt, dass es sich aber auch dem Gefühl des sittlichen Elends oft genug in schreckhaften Schilderungen und mit wollüstiger Ueberschwenglichkeit überlassen habe. Eins wie das andere war wenig geeignet, bessernd auf die Sitten einzuwirken, die Theorie zu glatt, die Gefühlsausbrüche krass und betäubend. „Ach wie elend wird die Sele durch die Sünde, nichts übertrifft ihre Abscheulichkeit und Schande; kein Leichnam duftet so ekelhaft vor den Menschen wie die sündhafte Sele vor Gott, arm, schwach, blind, stumm und töricht wie sie ist. Sie wird zum Abscheu vor Gott, zum Wohlgefallen für den Menschen. Wäre die Sünde nicht, so gäbe es kein Uebel für den Menschen, nicht Tod noch Hölle, nicht Gericht noch Fegefeuer noch irgend eine Gefahr.“ [2]) Neben solchen Ausrufungen be-

---

1) S. die erste Hälfte dieses zweiten (Schluss-) Artikels oben Seite 332—365.

2) Sp. mor. fol. 167 ed. Venet. 1494: „Heu quam misera fit anima per peccatum, turpis simul et horrida, cujus turpitudine nihil horridius, feda et fetida; nullum enim cadaver putridum adeo fetet coram hominibus, sicut peccatrix anima coram Deo. Item fit anima per peccatum debilis et ad omne opus bonum infirma, pauper, caeca, muta et fatua“ etc.

gegnet uns dann wieder die bereits angedeutete wohlbemessene Erklärungsweise; dieser zufolge verteilt sich der Hergang der Sünde so künstlich unter den Anteil der Vernunft und des ihr folgenden Willens, des Affects und der Einbildungskraft, unter die Ursachen der Unwissenheit, des Irrtums, der Schwäche und der Verführung, dass man schwer begreift, wie eine so verstreute Schuld ein so ungeteiltes, einheitliches und sich selber gleichbleibendes Verderben zur Folge gehabt haben soll. Ohne Gnade giebt es keine Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen oder das Gute zu wollen. Das überlieferte Dogma behauptet, dass das sündhafte Agens dem Naturleben verderblich eingegossen sei, die Beweisführung aber führt auf einen Punkt, wo das Natürliche nur verkürzt erscheint; die Gnade steht über der Natur, sie ist bereit, wo diese hinfällig wird, ergänzend einzugreifen. Dieselbe Vernunft, durch deren Fehlgriff das sittliche Unheil eröffnet wird, um dann zur Ausführung zu gelangen, wird dennoch die Bildnerin jener vier Tugenden, welche als feste Säulen mitten unter allem Ungemach stehen bleiben, und auf welchen das höhere Gewölbe der christlichen Geisteskräfte ruhen soll. Und endlich wird gesagt, dass durch die wahre Erkenntnis der christlichen Menschenwürde die Macht der Sünde schon überwunden sei; bedenkt die Sele diese ihre zweite himmlische Abstammung: so sündigt sie nicht mehr, sie trägt in sich, was dazu befähigt, so bald sie will[1]). Denn seiner Bestimmung nach ist der Wille ja nur der Executor dessen, was als geistiger Besitz in die Erwägung eingetreten ist. Desto gewaltsamer drängt sich daneben das Bekenntnis der Erfahrung auf, dass dieses Wollen ausgeblieben ist.

Im nächstfolgenden zweiten Buche tauchen, um wieder einzulenken, die Mächte des Jenseits vor den Blicken auf, teils beseligende, teils warnende, drohende und schreckensvolle. Die Form wechselt, die Sprache wird wärmer, oft erbaulich und pathetisch, worin sich eine andere Quelle ver-

---

1) Spec. lib. III, p. 1, dist. 1: „Revera omnis homo, si nativitatis hujus dignitatem consideret, non peccat. — Habet in se, unde peccare non possit, si velit.“

rät, aber die Anlage des Ganzen wird wieder aufgenommen [1]). Ein Weiser, sapiens, übernimmt den Vortrag. Es ist ein Gegenwärtiges, was zum Handeln antreibt, aber auch das Zukünftige soll uns warnend oder aufeuernd bestimmen, daher die Losung: „Memorare novissima tua." An diese Hinweisung knüpft sich eine vollständige Eschatologie bis zu den letzten Ergebnissen des Endgerichts —, höchst überraschend in diesem Zusammenhang, aber auch ebenso bedeutungsvoll für den Standpunkt des sittlichen Bewusstseins. Auch werden diese letzten Dinge nicht etwa nur einfach und nachdrucksvoll genannt, sondern grüblerisch ausgelegt wie jedes andere Dogma, und grell ausgemalt wie jede sinnliche Erscheinung. Die damalige Lehrweise kannte eben keine anderen Denk- und Darstellungsmittel als diese, mochte auch ihr Gegenstand über alles Wissbare hinausgehen. Das Jenseits nimmt alle Farben leibhaftiger Wirklichkeit an, es gleicht nicht einer andern, sondern nur einer zweiten Welt, so reich und reicher wie diese, aber auch gegensätzlicher, da sie die Bestimmung hat, den Ertrag der ersten zu sammeln und zu vergelten. Um so gewaltiger sollen jene Bilder auf die Sele eindringen, der Mensch wandelt zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen dahin, und was ihm das eine nicht an sittlichen Impulsen zuführt, soll er aus der Betrachtung des anderen schöpfen. Zuerst ist es der Tod, welcher auf die Führung des Lebens zurückwirkt. Durch Adam verderblich, durch Christus wiederherstellend wirksam, bleibt der Tod unter tausend Abwandlungen und Erscheinungsformen sich selber ähnlich; denn es ist eine Bitterkeit, welche das eheliche Band des Leibes und der Sele zerreisst. Aber er wird sich auch unähnlich; stets als ein Künftiges vorgestellt, macht ihn die Häufigkeit und Plötzlichkeit seines Eintritts wieder zu einem Alltäglichen. Dabei vervielfältigen sich die Arten und Vorzeichen des Sterbens, über welche eine nahezu medicinische und pathologische Rechenschaft gegeben wird [2]); seinem inneren

[1]) Diesem zweiten Buche liegt zum Grunde: „Liber anonymus de consideratione quatuor novissimorum", nicht vor Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben.

[2]) Cf. Sp. m. II, 1, dist. 2—9: „De mortis angustia, de differentia morientium, de signis mortis."

Charakter nach stellt sich der Tod unter die drei Rubriken: „mors naturae, gratiae et culpae", er trägt also die Mittel in sich, um seine eigene Schwere entweder noch zu steigern oder in Trost und Seligkeit zu verwandeln. Denn was er vor Augen stellt, ist nicht das Gericht allein, auch tröstliche Aussichten, Befreiung von der Bürde des Körpers, Ende der Pilgrimschaft, Erlösung von der Trübsal knüpfen sich an sein Bild, und alle diese Aussichten sollen auf die Betrachtung eingehen, um sich in sittliche Antriebe zu verwandeln [1]). Aus diesem Beispiele ist ersichtlich, in welcher Weise auch die folgenden eschatologischen Kapitel ausgebeutet werden. Der Sinn des Ganzen bleibt derselbe: „Recordare novissima tua, et non peccabis." Der allgemeine Eindruck der Vorhaltungen ist ergreifend, aber er contrastirt seltsam genug mit den gleichzeitigen Zuständen. Denn wahrlich, wenn diese Erwägung hinreichte, um die Sünde zu verbannen: so würde wohl ein Zeitalter, welchem die Bilder jenseitiger Entscheidung so geläufig waren, so geflissentlich und handgreiflich eingeschärft wurden, grössere Fortschritte in deren Ueberwindung gemacht haben [2]).

---

[1]) Cf. Spec. mor. II, 1, dist. 5: „Bonum est judicium mortis, quia mors non est aliud quam exitus de carcere, finis exilii, laborum consummatio, ad portum applicatio, peregrinationis terminus, gravissimi oneris i. e. corporis depositio, de domo ruinosa liberatio, omnium periculorum evasio, omnium malorum consumptio, debiti naturae solutio, reditus ad patriam, ingressus ad gloriam."

[2]) Ich übergehe die folgenden Kapitel: „De purgatorio, de poenis purgatorii", sowie den 2. bis 4. Teil des 2. Buches: „De finali et extremo judicio, de consummatione mundi — de futuro judicio — de suppliciis reproborum — de acerbitate poenarum — de beatitudinibus corporis et animae etc." sammt den Unterabteilungen als allzu dogmatisch; aber für die Eschatologie bilden sie, wie Liliencron (S. 23. 24. 32) mit Recht hervorhebt, eine wichtige Fundgrube. Als Höllenstrafen wurden alle Grade und Formen des Leidens, der Pein, der Entehrung und Schmach zusammengehäuft: „Summus dolor, summus ardor, summa frigiditas, summa in cunctis malis acerbitas, summa turpitudo, summa debilitas, summa desolatio, summa calamitas" (II, 3, dict. 2. 5), und in der weiteren Schilderung ergeben sich ganz dieselben Züge, wie sie wenig später von Dante poetisch verarbeitet worden. Auch die Vision des Ritters Tundal wird in diesem Zusammenhang (II, 3, dist. 6) eingeschaltet; ihn lässt die Legende unter dem

Und dennoch beharrt der „Weise“ bei seiner principiell gegründeten Ueberzeugung, indem er wiederholt: „In Ewigkeit wirst du nicht sündigen“, wobei er allerdings den Empfang der Christenwürde aus Wort und Sacrament dem Obigen gemäss zur Voraussetzung macht. Aus dem Eifer der Tugendwerke und aus der Voraussicht der Zukunft folgt mit geradlinigter Consequenz ein Drittes, die Bewahrung vollkommener Unschuld; denn die Sele braucht sich ja nur unter der Gewalt jener ergreifenden Eindrücke festzuhalten, dann darf sie auch der unverminderten Fortdauer ihres neuen Adels gewiss sein. Das Festhalten aber ist auch ein Fernhalten nachteiliger Erregungen oder Einflüsse, ein behütendes, prophylaktisches und asketisches Verfahren, welches die nachfolgenden moralischen Anweisungen verdeutlichen sollen.

Mit diesem ersten Teile des dritten Buchs setzt die Darstellung neu ein, indem sie nicht von den Affecten, sondern von dem Mittelpunkt des sittlichen Selbst, welches bisher noch gar nicht in Betracht gezogen war, ihren Ausgang nimmt. Das menschliche Selbst erscheint an dieser Stelle schon als ein sittlich gegründetes und erfülltes; es kommt nur darauf an, dass es sich auch mitten unter allen Reizungen der Sinnenwelt als solches behauptet, was nur auf asketischem Wege gelingen wird. Ein asketisches Moment zieht sich durch die ganze Entwicklung hindurch, jetzt tritt es aber ganz eigentlich in Kraft, und wir lernen die Askese kennen, ganz wie sie damals war, nicht in Verbindung mit der Tätigkeit überhaupt, sondern als eine besondere, der Selbstpflege des sittlichen Subjects gewidmete Operation, eine custodia animae. „Das Herz“, sagt der Weise, „ist das Princip des Naturwandels, aber auch des sittlichen Lebens und Todes“ [1]), aber es ist umgeben und umwogt von bald unruhigen, bald müssigen, spielenden und gefährlichen Gedanken. Ihnen, damit sie nicht ausschweifen noch sich beflecken, gilt

---

Schutze eines Engels durch die Hölle wandern, der Anblick und die teilweise Mitempfindung der Qualen soll ihn heilsam erschüttern und reinigen.

[1]) III, 1, dist. 1: „Sicut enim cor est principium vitae naturalis, ita est principium vitae vel mortis moralis.“

also die erste bewahrende Obhut, die zweite der Zunge, die dritte den Sinnen, unter welchen das Auge als der principale und leitende, aber auch reizbarste und verlockendste Sinn notwendig vorangeht [1]). Dann folgen Gehör, Geschmack, Geruch, Tastsinn, auch sie bedürfen der Zügelung, und das Schweigen stellt sich dem Zungenübermut als unentbehrliches Schutzmittel zur Seite, schon die antike Philosophie hat seinen Wert erkannt [2]). Da sich mit Rede und Sinnentätigkeit die Zugänge des Weltlebens eröffnen: so geht die Behütung in Selbstverteidigung (defensio) über. Die Versuchungen dringen heran, ihre Richtung wird als vierfach beschrieben, doch sind sie stets in die Zeitform gestellt und folgen der Gelegenheit (occasio). Zwar wächst mit ihren tausend Anlässen auch die Gefahr; dessenungeachtet bleibt die Versuchung eine problematische Grösse, ihre Ueberwindbarkeit macht sie wieder zu einem heilsamen Uebungsfeld [3]); möglicherweise dient auch dieser Schritt noch zur Bewahrung des sittlichen Subjects, ad perseverandum hominem. Der Bearbeiter hätte es in der Hand gehabt, auch an dieser Stelle, also mit dem Emporkommen zu vollkommener Unschuld seine Gedankenreihe zu beschliessen. Allein er zieht es vor, den Leser nochmals in die schärfsten sittlichen Gegensätze zurückzuversetzen. Die Sünde war ja schon vergessen und durch die Zukunftsgedanken verscheucht, aber sie wird wieder herbeigerufen, und wir befinden uns sofort in der Mitte ihrer positiven Gestalten, ja ihrer verwerflichsten Ausgeburten. Wenn dieser Gang des Vortrags einen Sinn haben soll: so kann er nur in der Annahme liegen, dass der Mensch, erst

[1]) III, 1, dist. 5: „Item natura visum inter sensus alios posuit capitaneum principem et superiorem ducem, et ideo magis timenda est ejus impugnatio.“

[2]) III, 1, dist. 4: „Xenocrates philosophus, cum inter multos taceret, interrogatus cur hoc faceret, respondit: quia me locutum esse poenituit, tacuisse nunquam. Item Socrates inter alios philosophos tacens interrogatus comparando, utrum hoc faceret ex inopia an ex stultitia, ait: nemo stultus tacere potest.“ Uebrigens stammt bekanntlich die obige Empfehlung des Schweigens aus der Mönchsmoral.

[3]) III, 1, dist. 9: „De utilitate tentationum.“

nachdem er sich mit dem Jenseitigen durch ernste Beherzigung vollständig bekannt gemacht, dem Kampf mit dem Laster gewachsen sei.

Die Lehre von den Fehlern oder Lastern (vitia), die sich im zweiten Teil des dritten Buchs an die Beschreibung der Versuchungen anschliesst, ist der letzte Abschnitt, welcher eine genauere Kenntnisnahme fordert; sie ist das Seitenstück der Tugendlehre und gewährt wie diese einen Einblick in die Psychologie und Asketik der Schule. Die Voraussetzung muss auf beiden Seiten dieselbe sein als höchste rationale Zweckmässigkeit der Naturanlage, welcher das Gute entspricht, das Böse zuwiderläuft. Auch hier tritt der Satz an die Spitze, dass die Menschennatur auf das höchste Vernunftprincip gebaut ist, dass das „menschlich Gute" der Vernunftordnung zustrebt, der sittliche Gegensatz also an der Natur selber als Verhältnis der Consonanz und Dissonanz sich reflectirt, dass die Tugenden, wenn sie auch ihrer Vollkommenheit nach von der Natur nicht ausgehen, doch nach ihrer Richtung ihr und ihrer Anlage zugeneigt sind, dass Natur und göttliches Gesetz auf dieselbe Seite fallen, die Sünde also wider beide verstösst. Damit ist das Vorrecht des Guten in seiner gottgewollten Beziehung zum Menschenwesen festgestellt. Im Anschluss an dieses Grundverhältnis bildet sich dann die Tugend zunächst als Disposition und Habitus, und indem sie zu den Werken fortschreitet, kann sie allerdings vermöge der Freiheit auch ein anderes und entgegengesetztes Handeln geschehen lassen, aber damit wird jenes Habituelle noch nicht aufgehoben. Wie der Habitus nicht durch einen einzigen Akt hervorgebracht wird: so kann er auch durch einen solchen nicht verderbt werden [1]), vielmehr bleibt nur ein gewisses, schlechthin sündhaftes Tun übrig, welches durch sich selbst die höhere Vollkommenheit aufhebt, während geringere Sünden mit den Tugenden, seien sie erworben oder eingegossen, zusammenbestehen. Es hält schwer, mit dieser Auseinandersetzung die gleich darauf wieder vorgetragene Erbsündenlehre zu vereinbaren,

---

1) III, 2, dist. 1: „De peccatis. Sicut enim non generatur unus habitus per actum, ita nec per unum actum corrumpitur."

welche ja gar nicht umhin kann, eine verderbende Rückwirkung von der Handlung selber auf den vorangegangenen sittlichen Zustand, ja auf die Natur selber zu statuiren [1]). Vorhin war die Entstehung des Habitus aus dem einzelnen Tun geleugnet, jetzt wird sie notwendig anerkannt, und es bedarf erst einer neuen Bestimmung, um dennoch zu beweisen, dass grade dieser Akt der Uebertretung von solcher Art gewesen, dass er den Urstand des Menschen dergestalt veränderte. Und wie verhält sich, was vorhin das menschlich Gute, bonum hominis, genannt wurde, zu den Folgen der Erbsünde? auch darauf erhalten wir keine Antwort. Indessen wird doch die Vererbung der Schuld und die sich fortpflanzende Nachahmung des ersten Ungehorsams und somit der Inhalt der Erbsünde als einer krankheitsähnlichen Störung und Ungleichmässigkeit des Organismus wieder so glimpflich beschrieben, dass der angezeigte Widerspruch leicht zurücktreten konnte; der Verfasser greift nach der Erbsünde, so oft er sie braucht, übrigens wird er durch seinen praktischen Zweck bei der Betrachtung des Tatsächlichen festgehalten [2]).

Wir übergehen die nebensächlichen Bestimmungen z. B. über die Causalität der Sünde, wie sie sich unter mehrere innere und äussere Factoren verteilt, über Wirkung und Strafbarkeit [3]). Wichtiger als dies alles ist die nunmehr erreichte innere Correspondenz der sittlichen Kräfte und sündhaften Hindernisse. Tugend und Untugend sollen in doppelter Weise auf einander bezogen werden, folglich unterliegen sie auch einer ähnlichen Abstufung; es muss einen geringeren Grad beider geben, wo sie noch relativ verträglich erscheinen, erst der höhere offenbart einen unversöhnlichen Gegensatz. Wie die

---

[1]) III, 2, dist. 12—14.

[2]) Aus Thomas, welcher Tugend- und Sündenlehre im Zusammenhange behandelt, gehört hieher; Summ. II, 1, quaest. 71 sqq. De peccato originali quaest. 82. Vgl. Werner, S. 503. 530 ff.

[3]) Vgl. ibid. dist. 17: „De macula peccati“. Hinterlässt die Sünde einen Flecken in ihrem Täter? Allerdings, denn mit dem Heraustreten aus dem Lichte der Vernunft und des Gesetzes muss in dem Glanz der Sele eine dauernde Trübung entstehen.



menschlich erworbene Tugend (acquisita) nicht alles leistet: so geht auch mit der geringeren oder lässlichen Sünde nicht alles verloren; beide verkehren noch mit einander, und der gewöhnliche Tugendmensch bleibt was er ist, selbst bei anhaftender Sünde, — recht ein Bild moralischer Alltäglichkeit, welche die Tugenden der Mehrheit stets mit einer sündhaften Dosis verbunden zeigt. Von hier aus ergab sich ein reichliches Material für die kirchliche Praxis, von hier aus ein weiter Ausblick in den sittlichen Wandel der Menge, und der Jesuitismus hat nachmals diese Fläche bis ins Unbegrenzte ausgeweitet. Mit der Annahme des Verzeihlichen soll jedoch das eigentlich Verdammliche an der Sünde nicht aufgegeben werden, es verlegt sich nur in eine höhere Schicht; dort oben, wo die übernatürlichen oder eingeflössten Tugenden (infusae) wohnen, dort werden sie von den schweren oder Tod-Sünden angefeindet, welche den Nerv der Liebe abschneiden, oder die letzteren von jenen ausgeschlossen [1]). Im weiteren Verlauf werden die Todsünden stets vitia genannt, denn peccatum war die dogmatische Benennung, vitium die ethische. Es sind nicht unlautere Regungen noch vereinzelte Fehltritte, sondern abnorme Mächte, tödliche Ausgeburten, und kein Prädicat ist stark genug, um ihre Furchtbarkeit zu schildern. Die ihnen Verfallenden sind erst die wahren Sünder und eigentlichen Verderber der Menschenwürde, jede Entartung und tierische Misgestalt birgt sich in ihrem Antlitz [2]).

Dies ist einer von den Fällen, wo die theoretische Distinction erst wichtig wird, indem sie der kirchlichen Beurteilung des Menschenlebens Raum giebt. Die Kirche lebte vom Verzeihen, die Indulgenz war ihr tägliches Brot, und dennoch konnte und wollte sie den verdammenden Spruch

---

[1]) Daher der Satz: „Sic ergo peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum autem veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum virtutibus acquisitis."

[2]) Der Verfasser ist unerschöpflich in dieser Nachweisung, vgl. III, 3, dist. 19.

keinen Augenblick vergessen lassen; sie musste drohen, indem sie Nachsicht übte.

Die Unterscheidung von peccatum veniale und mortale war alt, aber erst damals ist sie als eine specifische nach allen Seiten durchgeführt worden. Die Siebenzahl der Todsünden und deren Reihenfolge steht schon bei Gregor fest, er nennt sie inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria und unterscheidet die beiden letzten als fleischliche von den fünf andern, welche geistiger Natur seien, alle aber sollen in der superbia ihre gemeinsame Wurzel haben [1]). Spätere Zählungen wie des Petrus Lombardus und des Thomas stimmen wesentlich überein, nur dass man die gloria inanis der superbia füglich einverleiben konnte, um die üblich gewordene Zahl nicht zu überschreiten. Dies sind also die sieben Bande einer Gefangenschaft, von der uns Christus erlösen will, die sieben Anführer einer Macht, die uns ihm

[1]) Bekanntlich ist der Begriff der Todsünden im Unterschiede von den geringeren und verzeihlichen schon durch die Bussdisciplin des dritten Jahrhunderts veranlasst und auf gewisse schwere Vergehungen übertragen worden; für deren Zahl und Herleitung konnte die Parallele mit den Tugenden massgebend werden. Im Hirten des Hermas, in der dritten Vision cap. 8, werden sieben Frauenbilder gezeigt, welche den Turm umgeben; sie bedeuten Tugenden, fides und abstinentia stehen voran, und von ihnen sollen fünf andere abstammen: simplicitas, innocentia, modestia, disciplina, caritas; sie werden Töchter, filiae, genannt, und diese Art der Bezeichnung ist, wie das Obige beweist, später wieder aufgenommen worden. Die bestimmtere Zählung von sieben Todsünden wurde nachher eingeführt durch Ambros. De poenit. II, cap. 10, Hieron. in Jerem. cap. 2, August. Enchirid. cap. 64. 71. Ejusd. De septem vitiis, Opp. VII, besonders durch Greg. Moral. XXX, cap. 45, welcher letztere schon bestimmter auf die Stammesverhältnisse der vitia principalia eingeht. Auf diesen Autoritäten ruht die scholastische Theorie, z. B. des Thomas Summae II, 1, quaest. 84, art. 3. 4, qu. 88. In freierer Weise hatte Prudentius in der Psychomachie Tugenden und Laster als streitende Paare aufgeführt; auch werden zuweilen, wie von Althelmus, acht Hauptsünden gezählt. — Keine Ethik kann eine Unterscheidung der schwereren Sünden von den leichteren entbehren; dagegen ist jene scharfe gattungsmässige Scheidung mit Recht von Calvin bestritten worden, was die neueren Katholiken zur Verteidigung nötigte. S. Tournely, Cursus theol., P. VI, cap. 2, p. 163.

wieder zu entreissen sucht. Und welch' eine Heerschar haben sie hinter sich! Gregor in den Moralia bedient sich eines kriegerischen Bildes, Thomas und unser Speculum veranschaulichen den Anhang als Nachkommenschaft und Familie, aber immer mit dem Bestreben einer möglichsten Vervielfältigung. Nicht umsonst war die Zahl der Tugenden so sehr angewachsen, denn sie sollen es auch mit ebenso vielen dämonischen Unholden aufnehmen und mit ihrer ganzen Sippschaft.

An der Spitze steht natürlich der Hochmut (superbia) als das ungeordnete Verlangen nach eigener Auszeichnung. Denn er ist es, welcher, die Niedrigkeit des menschlichen Wesens gänzlich vergessend, aus allen Gründen der Demut ebenso viele Anlässe zur Selbstüberhebung macht; darum heisst superbia nach Gregor die regina omnium vitiorum und ist die Anstifterin des menschlichen Abfalls geworden. In der Beschreibung ihrer Grade wie Leichtsinn, läppische Freude, die allen ernsten Eindrücken aus dem Wege geht, Dünkelhaftigkeit und sündhafte Gewohnheit werden sichtlich die Erfahrungen der Mönchszelle ausgenutzt und daher auch die Belege aus Cassian, Isidor und Bernhard entlehnt unter Herbeiziehung von tausend biblischen und historischen Beispielen [1]). Wenn der Einzelne sich zuweilen über das vorgeschriebene Mass als Heiliger geberdete (singularitas), wenn ein moralischer Unwille besonders anmasslich hervortrat, oder ein sprödes Misvergnügen an allem, was andere taten, zu mäkeln wusste (indignatio), wenn jemand zögerte, seine armen oder geringen Verwandten zu nennen, oder mit seinen Tugenden zurückhielt in der Besorgnis, dass sie Spott erregen möchten, oder der Beschämung auswich, um nicht seinen guten Ruf zu gefährden (erubescentia bonitatis): so waren dies Beobachtungen der Mönchsdisciplin, die aber übrigens für Erziehung und Sittenbildung nützlich werden konnten [2]). Auch die

---

[1]) Ibid. III, 3, dist. 1 sqq.

[2]) Spec. III, 3, dist. 1. 6. 11. 18. Beispiele des falschen Errötens: „Sicut ille, qui requisitus qui esset pater ejus, respondit se nepotem esse cujusdam episcopi, non audens patrem suum nominare. Sicut de mulo dicitur fabulose, quod requisitus qui esset, respondit se creaturam esse."

eitele Ruhmsucht (gloria inanis) soll, statt für sich zu stehen, nach der Einteilung des Speculum dem Hochmut untergeordnet werden, doch besitzt sie wieder ihre besondere Selbständigkeit, und die Zahl ihrer *Töchter* ist gross [1]. Nicht allein falsche Wissbegierde (curiositas), Eifersucht, Vornehmtuerei, Schmeichelei, Hypokrisie und Ironie, Zwietracht, Gottesverachtung, Unehrerbietigkeit, Auflehnung, Ungescheutheit werden ihr aufgebürdet, auch Aberglaube, Untreue, Sacrilegium, Häresie, Apostasie und Verhärtung sollen von ihr abstammen. An dieser Stelle greift das kirchliche Urteil augenfällig ein; der richtenden Kirche war daran gelegen, dass die *Häresie* möglichst nahe an eine Todsünde herangerückt wurde, ohne dass man sonderlich bei der Psychologie und Ethik nachgefragt hätte, ob sie auch aus der eiteln Ruhmbegierde hervorgegangen sein müsse. Und dasselbe Interesse hat bei der Schilderung des Aergernisses (scandalum) mitgewirkt [2].

Die *Ironie* als Nachbarin der Hypokrisie war in diesem Zusammenhange umsoweniger zu übergehen, da sie Aristoteles in die Reihe der moralischen Bedenken eingeführt [3], auch Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sie berücksichtigt hatten. Die der neueren Zeit geläufige Bedeutung war schon damals bekannt; gegen eine Redeweise (vulgaris modus loquendi), welche aus der Aeusserung des Gegenteils die wahre Meinung des Redenden erschliessen lässt, konnte unter Voraussetzung einer ehrlichen Absicht nichts eingewendet werden, zumal doch selbst biblische Beispiele des Paulus, des Jesaias und Hiob dafür vorlagen. Es kann nicht verboten sein, unter Umständen auch indirect die Wahrheit sagen zu wollen. Man hielt sich jedoch an die Definition des Aristoteles und erklärte sie dahin, dass unter Ironie eine gesuchte Herabsetzung

---

[1]) Ibid. dist. 8: „[Vane gloriosus] similis est cani de quo dicitur, cum portaret caseum, transiens super pontem, videns umbram ejus in aqua, credidit ibi esse alium caseum et volens habere utrumque, dimisso caseo, quem portabat, et descendens ad umbram ejus amisit utrumque."

[2]) Ibid. dist. 10—17 De haeresi, dist. 30.

[3]) Arist. Eth. IV, 8, 13. Andere klassische Stellen s. in Steph. Thes s. v. εἴρων und εἰρωνεία.

von Verdiensten verstanden werden soll, eine Beilegung von geringeren Eigenschaften als wir selber anerkennen. Daher wird nun gefragt: Ist es erlaubt, Schlechteres von sich auszusagen, als der Redende in sich selbst vorfindet? Zum Nachteil der Wahrheit gewiss nicht; es mag gestattet sein, sich die untergeordneten Eigenschaften, offen beizulegen und die höheren, deren man sich bewusst ist, zu verschweigen, nicht aber etwas Fremdes und nach eigener Einsicht nicht Vorhandenes sich anzudichten. So gefasst bleibt die Ironie stets Sünde, eine geringere zwar als die Prahlerei (jactantia), unter Umständen aber auch eine grössere, sobald sich noch eine andere dolose Absicht damit verbindet [1]). Diese magere Erklärung trifft jedoch nur das anhaftende moralische Moment, nicht das didaktische, heitere und dialektische, daher geht die Feinheit verloren, welche einst die Griechen an jener Sokratischen Eigentümlichkeit so sehr angezogen hatte [2]).

Neid (invidia) ist die zweite Principalsünde, der sich Spötterei und Scheelsucht zugesellen, aber auch Absprecherei und falsches Zeugnis, obgleich sie nicht immer aus dem Neide entspringen, werden herbeigezogen. Der Neid gleicht einem Kampf des Gemütes, welches genötigt wird, fremdes Glück mit Unlust, fremdes Leid mit Wohlgefallen aufzunehmen, — beides wider die Natur, welche der Freude eine verbreitende Kraft mitgegeben hat, und diabolisch zugleich, da die Wirkung eines Guten, welche diesem entsprechen soll, dadurch in das Gegenteil verkehrt wird [3]). Höchst nachdrücklich wird

---

[1]) Petr. Lomb. Sent. III, dist. 39, qu. 1. Thom. II, 2, qu. 113, art. 1. Davon abhängig Spec. mor. III, 3, dist. 11.

[2]) Für den späteren griechischen Sprachgebrauch ist merkwürdig Epist. ad Diogn. cap. 4, woselbst die *εἰρωνεία* im Sinne von Wichtigtuerei mit *δεισιδαιμονία* und *ἀλαζονεία* zusammengestellt wird. Vgl. Theodoret. Interpr. in Ps. 9, 8: *τῇ εἰρωνείᾳ ζῶσι*. Ueber den antiken Begriff der Ironie und dessen verschiedene Deutungen und Modificationen s. Ribbeck, Rh. Mus. N. F. XXXI, p. 381—400.

[3]) III, 4, dist. 1. 2: „Laetitia vel exultatio in alieno malo. — Hoc peccatum est contra naturam, quia objectum gaudii est bonum et objectum tristitiae malum, omne enim malum habet rationem tristabilis, et ideo contra naturam est, gaudere de malo. — Invidia contrariatur

die Anschwärzung oder Herabsetzung betont, das vitium detractionis, welches etwa der biblischen κακία oder κακοήθεια (Röm. 1, 29) entsprechen soll. Thomas definirt sie als ein geflissentliches Sichvergreifen an dem Rufe des Nächsten, also an dessen teuerstem Eigentum; darum sei sie schlimmer als der Diebstahl, geringer freilich als Mord und Hurerei. Er will damit den herrschenden Ehrbegriffen gerecht werden, doch muss er einlenkend hinzufügen, dass die Freundschaft noch wertvoller sei als der Ruf; wenn also durch geheimes boshaftes Zuraunen ein Freund dem andern abwendig gemacht werde: so sei diese Flüsterung (susurratio, ψιθυριστής, Röm. 1, 29) doch strafbarer als jene Herabsetzung. Das Speculum ergeht sich in greller Malerei; die detractores fischen im Trüben, sie gleichen der Kropfgans, die nicht anders singen kann, als indem sie den Schnabel in den Schmutz steckt, um einen schrillen Ton hervorzubringen, der Hundefliege, die sich die wunde Stelle des Tieres aussucht, der widerlichen Rossbremse [1]); sie verheimlichen das vorhandene Gute und nehmen das Schlimme allein wichtig. Tadle dich selbst zuerst: so wirst du gerecht sein.

Der Zorn (ira) als die dritte Hauptsünde, die verwildernde und entmenschlichende, hat gleichfalls eine zahlreiche Familie [2]): Unwillen, Ungeduld, Lärmschlagen, Lästerung, Hader, Schmähsucht, Mord, Grausamkeit bilden sein Gefolge,

---

charitati, quae maxima est et optima virtutum." — Ich bemerke hier, dass in den folgenden Erklärungen dieses dritten Buches das Speculum unabhängiger von Thomas erscheint als im ersten; diesen allein kann der Schreiber hier nicht benutzt haben.

1) Spec. III, 4, dist. 3: „Similis est muscae quae dicitur oestrum, quae sub cauda jumenti pascitur et in posterioribus brutorum rostrum infigit." Zahlreiche andere Vergleichungen folgen, der ganze Artikel ist mit Leidenschaft und nicht ohne psychologischen Geist geschrieben. Vgl. noch Greg. Moral. XIV, cap. 52. Thom. Aquin. II, 2, quaest. 73, art. 1—4.

2) Man erinnere sich, dass im ersten Teil Zorn und Traurigkeit zu den Passionen gezählt wurden, während sie hier als sittliche Cardinalfehler erscheinen, woraus abermals ersichtlich, dass der Bearbeiter mehrere Quellen benutzte, ohne deren Ungleichmässigkeit verdecken zu können. De filiabus irae III, 5, 3 sqq.



ohne dass untersucht wird, ob nicht diese Wirkungen einer leidentlichen Erregung nicht umgekehrt auch als Reizmittel des Zornes auftreten. Eine naheliegende Consequenz führte hier auf den Krieg, der aber doch eine Einlenkung nötig machte. Das Recht des Krieges ist in jedem christlichen Zeitalter streitig geworden, aber niemals hat sich die Grosskirche entschliessen können, es einfach zu verneinen, und damals war diese Verwerfung schon deshalb unzulässig, weil grade häretische Parteien sich gegen jeden tödlichen Waffengebrauch erklärt hatten. Das Speculum beruft sich daher auf den öffentlichen Charakter und den defensiven und patriotischen Wert des Krieges, welcher von vornherein nicht die Bestimmung habe, einen gewalttätigen Ausbruch der Leidenschaft zu erzeugen, sondern zu überwinden. Daher die teilweise Berechtigung desselben, doch wird nicht verschwiegen, dass der Krieg durch die Autorität des Fürsten allein, welcher doch auch unerlaubten Beweggründen folgen könne, nicht geheiligt werde [1]).

Der nächstfolgende Name versetzt uns wieder ganz in die Schranken der Mönchsmoral. Schon in der dem Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii wird eine besondere Form der Schwermut genannt, von welcher Anachoreten heimgesucht zu werden Gefahr laufen [2]). Spätere Darsteller des Mönchslebens verzeichnen dasselbe Leiden, welches als allgemeine Niedergeschlagenheit sich entwickelnd, in Stumpfsinn, Ueberdruss, Schlaffheit des Gemütes ausarten und bis zur völligen Gedankenlosigkeit steigen könne. Das dafür übliche Wort *ἀκηδία*, d. i. *λύπη ἀλογίας μεστή* ging in die lateinische Kirchensprache über als accidia oder acidia; Cassianus, Cäsarius, Althelmus, Alcuin, Petrus von Blois, Peter Damiani u. a.

---

[1]) Spec. III, 5, dist. 12: „De bello. — Utrum clericis et praelatis licitum sit bellare, dicendum est quod non. — Quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint." Thomas handelt vom Kriege im Zusammenhange mit der Tapferkeit, II, 2, qu. 123, art. 5.

[2]) Hoeschel ad vitam Antonii, p. 130.

beschreiben sie als Species der Melancholie [1]), und Hieronymus weiss zu sagen, wie sie in der Einsamkeit der Zelle ihre Heimat habe und unter übermässigem Nachtwachen und Lesen zu entstehen pflege. Statt nun also diese gesteigerte Traurigkeit als gefährliches Hindernis aller Geistestätigkeit pathologisch zu erklären und aus der unnatürlichen Eintönigkeit und Oede des Mönchslebens herzuleiten: dachte man sie als einfaches Product des sündhaften Willens. Die Akedie wurde zur principalen Sünde, für welche daher auch Dante eine besondere Höllenstrafe ausdenken musste; noch in den neueren griechischen Bekenntnisschriften wird sie genannt [2]). So kehrt sich das Prinzip gegen seine eigenen Ausgeburten, und über die krankhaften Stimmungen, die aus seiner Anwendung hervorgegangen oder mindestens Nahrung geschöpft haben, muss es selber Gericht halten. Thomas von Aquino macht sich den Einwand, dass es sich hier um etwas Leidentliches handle, welches, weil teilweise durch Körperzustände veranlasst, unmöglich mit einer moralischen Corruptel auf gleicher Linie stehen könne, muss aber dennoch — denn alte Autoritäten haben gesprochen — den überlieferten Begriff aufrecht erhalten. Er nennt die Akedie etwas Actives, Bewusstes und durchaus Verschuldetes, sie ist ihm eine Traurigkeit in Betreff eines göttlichen und geistlichen Gutes; was Freude und Liebe erzeugen soll, nimmt das Gemüt mit starrer Verdrossenheit hin und wird dessen Feind, um sich zuletzt gegen alle höheren Eindrücke zu verschliessen. Ebenso definirt der Sammler: „Tristitia de bono spirituali“, welche wohl auch in mehr sinnlicher Gestalt als lässliche Sünde vorkomme, aber in ihrer vollen Ausbildung und sobald sie auch die Vernunft verdüstert habe, werde sie zur unverzeihlichen [3]). Es war ein

---

1) Als anxietas cordis, amaritudo animi, inertia, languor spiritus, fastidium, taedium: siehe zahlreiche Stellen bei du Fresne, Lexic. s. v. acedia, und Hieron. ep. 4: „Sunt qui humore cellarum immoderatisque jejuniis, taedio solitudinis ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam.“

2) Conf. Orthod. III, quaest. 36: *ἡ ἀκηδία εἶναι μία ψυχρότης καὶ ἀμέλεια διὰ τὴν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς τὴν αἰώνιον.*

3) Spec. III, 6, dist. 2: „Rursus quia accidia contrariatur caritati,

grausiges Bild psychischer Erschlaffung und moralischer Unzugänglichkeit, was man sich unter diesem Namen vergegenwärtigte und durch die Erfahrung bestätigt fand; um so gerechtfertigter schien es, dieses unselige Vergehen für viele andere Untugenden verantwortlich zu machen. Nach Thomas sind Bosheit, Groll, Kleinmut, Verzweiflung, Stumpfheit, Geistesabwesenheit die Töchter der Akedie; das Speculum fügt aber noch viele andere hinzu, wie Säumigkeit, Trägheit, Mattigkeit, Unruhe, Schwatzhaftigkeit, falsche Schweigsamkeit, Indiscretion, Schläfrigkeit, Nachlässigkeit, Mangel an Ehrfurcht (indevotio). Man kann sich in diesem bunten Gemisch kaum zurechtfinden, und grade dieses Beispiel beweist, wie leicht durch die Voranstellung eines traditionell gestempelten Begriffs das genetische Verständnis völlig irregeleitet wurde, sonst hätten die Verfasser wohl erkannt, dass es sich anders verhält als sie meinen. Denn wo nicht besondere Umstände obwalten, wird jener Stumpfsinn nicht so selbständig als speciale vitium entspringen, noch so rational sich abschliessen, sondern sich aus mancherlei trüben Quellen zusammensetzen, so dass die vermeintlichen Töchter (filiae) selbst wieder zu Müttern werden.

Auch der Geiz (avaritia) als die fünfte Corruptel soll zahlreiche Abkömmlinge haben, wie Unruhe, Arglist, Betrug, Diebstahl, Meineid, die doch ebenso gut einen anderen Geburtsschein nachweisen können. Ein starker Ausdruck der Verabscheuung eröffnet diesen Reigen, doch eröffnet sich zugleich ein weites Gebiet, wo Wucher, Gewinnsucht der Advokaten, Simonie und Mönchseigentum zur Sprache kommen. Von dem Gedanken aus, dass das Sacrament als solches sich nicht um Geld spenden lasse, wenn auch die kirchlichen Verwalter desselben auf Unterhalt einen rechtmässigen Anspruch haben, stellt sich die Simonie, weil sie mit geistlichen Dingen ein

---

quae est specialis vita animae, manifestum est, quod accidia secundum suum genus est peccatum mortale.“ Ihren höchsten Grad erreicht sie „in consensu rationis. Unde si sit ejus inchoatio in sensualitate et non perveniat ad consensum rationis propter imperfectionem actus, est peccatum veniale.“ Conf. Thom. Summae II, 2, quaest. 35.

pecuniäres Geschäft verbindet, als schweres und weitverzweigtes Verbrechen dar; die in ihr enthaltene Gottesverachtung macht sie zur Häresie, und der Moralist häuft die Prädicate und zählt die einzelnen Fälle und Umstände geflissentlich auf, um das kirchliche Urteil auf jede Weise gegen die weltlichen Antastungen jener Art zu waffnen. Denn immer soll es einer Herabwürdigung des Göttlichen gleichen, wenn dessen Verwaltung von einem weltlichen Kauf oder Geschenk abhängig wird [1]). Die Entgegensetzung des Geistlichen und Weltlichen bleibt dabei völlig unerwogen. Ueber den Wucher vernehmen wir das allgemeine Urteil, er sei sündhaft, weil er auf eine unerlaubte Verdoppelung des Geldwerts hinausläuft. Die Bestimmung des Geldes muss in dessen unmittelbarem Gebrauch enthalten sein; mit der Verausgabung oder Verteilung erfüllt es seinen Zweck, es kann also nicht gestattet sein, aus dem blossen Austausch noch einen zweiten und gleichartigen Vorteil zu ziehen und damit gleichsam das Geld sich selbst erhalten und wieder erzeugen zu lassen, — ein pestartiger Misbrauch, der sich vielfach gestraft hat [2]). Die Vorstellung eines Geschäftsverkehrs, welcher das Geld wieder zur Waare oder zur Kraft macht, wird also noch vollständig ferngehalten. Dagegen musste die Meinung des Aristoteles auch in diesem Falle willkommen sein, wenn man auch die Entscheidung nicht ihm, sondern Schriftstellen überlassen wollte (Exod. 22, 25. Lev. 25, 36. 37. Ps. 15, 1. 5). Ebenso hatte Thomas über die Sache geurteilt, doch macht er noch den höchst bedenklichen Zusatz: wenn jemand schon entschlossen sei, sein Geld wucherisch, d. h. also um den Gewinn der Zinsen auszuleihen, so dürfte man sich dessen für Zwecke der Not oder Wohltätigkeit bedienen, denn es sei erlaubt, die Sünde des anderen zum Guten zu benutzen, sobald man ihn nicht verleitet habe, eine Clausel freilich, durch die das vor-

1) Spec. m. III, 7, dist. 14. De speciebus simoniae, dist. 17.

2) III, 7, dist. 11: „Quaedam res sunt, quarum usus est ipsarum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum.“ Conf. Arist. Polit. I, 10. Steph. Thes. s. v. τόκος, ed. Paris.

angestellte Verbot praktisch nahezu aufgehoben wird [1]). Für starke Verkehrtheiten dieses Abschnitts werden wir zuletzt durch den guten Gedanken entschädigt, dass geistiger und pecuniärer Besitz entgegengesetzte Eigenschaften haben, der eine wächst, der andere schwindet, je mehr er ausgebreitet und verteilt wird [2]).

Die Gaumenlust (gula, *γαστριμαργία*) wird durch ihren Widerspruch gegen Vernunft und Natur zur Todsünde gestempelt; denn die Mässigung ist eine Freundin der Natur, darum hat sie dem Menschen einen verhältnismässig kleinen Mund gegeben. Aber es geschieht im Geschmack der Zeit, dass der Moralist die Trunkenheit, statt sie in gleiche Verdammnis aufzunehmen, vielmehr durch allegorische Deutung und mit Bezug auf Ps. 36, 9. Hohesl. 5, 1 u. a. St. adeln will; zuerst soll man an eine vierfache höhere Berauschung denken, eine anagogische im Sacrament, eine theologische bei Anhörung der Predigt, eine ekstatische bei Betrachtung der göttlichen Dinge und eine letzte beseligende, — dann erst folgt der gewöhnliche Gebrauch des Wortes [3]).

Der ganze Cyklus schliesst ab mit der Ueppigkeit (luxuria), die dann als ein siebentes und besonderes Laster künstlich von dem vorigen unterschieden wird [4]). Der sittliche Schauplatz ist hiemit vollständig versinnlicht. Die sieben Tugenden sehen sich ebenso vielen Unholden gegenüber, mit ihnen, die einen Hauch des Todes von sich geben, und mit ihrem ganzen zahlreichen Anhang sollen sie es aufnehmen. Die Anleitung dazu ergiebt sich aber nicht aus dem

---

[1]) Thom. Summ. II, 2, quaest. 78, art. 4: „Dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum."

[2]) Spec. III, 7, dist. 11. Gleich darauf (dist. 18) handelt der Verfasser von dem vitium proprietatis der Klöster, indem er den Grundsatz der Bettelorden unbedingt verteidigt. „Vivere sine proprietate est essentia cujuslibet religionis. — Proprietarius est nequam in Deum" —, vor allen also, möchte man hinzusetzen, der Papst.

[3]) III, 8, dist. 2.

[4]) III, 9, dist. 1 sqq.: „De generantibus luxuriam, de choreis."

einfachen Paulinischen Gedanken, dass das Schlechte durch die Macht des Guten überwunden wird (Röm. 12, 21), sondern dem pädagogischen Eifer der Kirche dienend muss der Ethiker dafür sorgen, dass den einzelnen Sünden noch gewisse Kuren und Gegenmittel (remedia) zugewiesen werden. Das sittliche Bestreben fühlt sich nicht sicher, ehe es eine Hülfsmacht der Uebung an sich herangezogen hat. Im Verlauf hat sich ferner gezeigt, welche Unordnungen und Fehlgriffe sich auch hier an die rein numerische Behandlung und an die Reduction auf ein siebenfaches Schema anschliessen mussten. Allgemeinere Beweggründe befinden sich in derselben Reihe; wer Simonie, wer Gaumenlust treibt, bleibt verabscheuungswert, mag er wie immer dazu gekommen sein; der sittlich verantwortliche Täter tritt in den Hintergrund, die Tat allein richtet ihn. Das genetisch Frühere wird mehrfach nur als Abgeleitetes hingestellt und umgekehrt. Sollte aber auch, was nimmermehr der Fall ist, alles Einzelne wohl begründet erscheinen: so würde dennoch diese ganze Genealogie der Sünde einer durchaus schwankenden Beleuchtung ausgesetzt sein. Alles Todeswürdige warf einen Schatten von unbestimmter Ausdehnung um sich herum; viele andere Untugenden und Fehler liessen sich also entweder so beurteilen, dass sie mit dem Unverzeihlichen schon Verwandtschaft haben, oder auch so, dass sie immer noch von ihm verschieden sind; für Nähe und Abstand war ein sicheres Mass nicht erfindlich. Was hat also der Jesuitismus nach Jahrhunderten anderes getan, als diese Unbestimmbarkeit in seinem Sinne zu benutzen? Er hat die lässliche Sünde möglichst weit ausgedehnt und dicht an den dunkeln Punkt der unverzeihlichen herangerückt, so dicht, dass beinahe nur das Schreckenszeichen der Verdammnis von ihr übrig blieb; der Begriff der Todsünde war damit durchlöchert und zugleich der Ernst des sittlichen Urteils gebeugt.

Aber aller Unhaltbarkeit ungeachtet haben wir der eben entwickelten Lehre unsere Teilnahme nicht zu versagen, weil sie von einem tiefen Verlangen nach Harmonie alles Geisteslebens Zeugnis giebt. Nicht die Liebe allein, auch die Freude ist eine notwendige Begleiterin alles Guten, und ihre

wahre Heimat hat sie da, wo sie sich als sittliches Wohlgefallen und als Anteil am Göttlichen betätigen kann. Stumpfe Traurigkeit aber macht sich selbst zum Vorboten der Unseligkeit, sie muss sich aus der geweihten Nähe verbannen und wird zum Abfall von Gott. Mit diesen Ideen, sowie mit der Herbeiziehung der Natur, die etwas Massbestimmendes in sich trägt, erhebt sich der Mönchsgeist dieses Systems über seine eigene Schwäche, indem er, was unter seiner Herrschaft nicht verwirklicht werden kann, dennoch ersehnt und fordert.

4.

Das Laster der Ueppigkeit giebt Gelegenheit, auch Spiel und Tanz und Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht in Betracht zu ziehen, und der Verfasser verweilt bei diesen Dingen mit einer ans Unkeusche grenzenden Verdeutlichung des Sinnenreizes; aber schliessen darf er nicht mit solchen Schilderungen, seine Aufgabe nötigt ihn aus dem Gebiet der Sündenherrschaft wieder heraus, und er kennt die Rückkehr aus dem Schatten zum Licht. Die Busse (poenitentia) ist das heilskräftige antidotum medicinale, das allwirksame Zaubermittel der Entsündigung, der Aufschwung zum Heil und zum Wiedergewinn des höchsten Gutes [1]). Es ist Busse, über Begangenes Schmerz empfinden, aber auch Künftiges von gleicher Art vorsätzlich vermeiden wollen; beiderlei Regungen fliessen in einer einzigen Action und Reaction zusammen, welche zwar erst durch einen Einguss der Gnade möglich wird, zu der wir uns aber keineswegs untätig verhalten, denn unsere Sache ist die nötige Vorbereitung durch Erkenntnis, Ueberlegung und Willenskraft. Innerlich angesehen gleicht dieser Hergang einer erneuerten Betätigung der höchsten Cardinaltugend, besonders der Liebe; aber durch diese subjective Wirksamkeit allein kommt sie nicht zu Stande, ein zweites „äusserliches", d. h. sacramentliches Stück muss sich anschliessen, und was als Tun begonnen, wird schliesslich zum Empfangen (passio), und die priesterliche Ausführung giebt ihm den Stempel der Voll-

---

[1]) Spec. III, 10, dict. 1—13.

endung. Und vollendet sind auch seine Früchte, denn durch die Busse kann alles Sündhafte, die schwersten Vergehungen nicht ausgenommen, getilgt werden [1]), und alle schon erstorbenen Werke erstehen zu neuem Leben; der Weg zu Gott, reversio in Deum, ist völlig geebnet. Genauer betrachtet werden alle Mittel sittlicher Wiederherstellung, die intellectuellen und moralischen, menschlichen und göttlichen Kräfte hier verwertet, und selbst die Anleitung der Natur (magisterium naturae) als Motiv der Besserung empfängt ihre Stelle; der Bussprozess gleicht also einer Ethik im kleinen, und sie leistet doch das Unübertreffliche und rückt bis an die Grenze des Lebens, denn jenseits des Grabes giebt es keine priesterliche Vollziehung mehr. Ein idealer Sinn konnte immerhin von Bewunderung dieser schöpferischen Wirkungen, welche Irdisches und Himmlisches in tägliche Berührung bringen, erfüllt werden. Aber kaum ist der Höhepunkt erreicht: so werden wir dennoch wieder auf den Boden gemeiner Wirklichkeit herabversetzt. Die gewöhnliche Theorie unterscheidet Reue, Bekenntnis und Genugtuung als die notwendigen Factoren der Busse; es macht daher einen äusserst prosaischen Eindruck, wenn der Verfasser, nachdem er schon so Grosses und Universelles gesagt, jetzt zwar nicht den Geldablass, aber doch die speciellen genugtuenden Leistungen, wie Wohltätigkeit, Pietät, Gastlichkeit, Krankenbesuch und Fasten und dies alles mit genauen Anweisungen über die richtige Beschaffenheit dieser Obliegenheiten zur Sprache bringt [2]). An diesen vermeintlichen Staffeln der Himmelsleiter haftet freilich noch der irdische Staub, erst das Gebet kann ihn abschütteln; dieses bildet also den Beschluss, und indem es mit seinen Arten und Formen in eine Lobpreisung Gottes verklingt, soll es alle Mühen der Zeitlichkeit vergessen machen [3]).

Zum Abschluss dieser Untersuchung wird es jetzt nur

---

[1]) Sp. m. p. 10, dist. 3.

[2]) Ibid. dist. 18 sqq.

[3]) Ibid. dist. 36: „De decem speciebus orationis.“ Diese sind: „deprecatio, rogatio, obsecratio, petitio, postulatio, supplicatio, suffragium, laudatio, gratiarum actio, jubilatio“.

noch einer kurzen Nachrede bedürfen. Der Name des Vincenz hat uns ein doppeltes Spiegelbild der Moral dargeboten, das ältere und echte nur als lose Begriffsreihe, das andere von späterer Hand zusammengestellte in kirchlich scholastischer Ausführung; in jenem wurde die Ethik als Lehre von der sittlichen Selbstregierung, in diesem als Wissenschaft von den menschlichen Handlungen, deren Beweggründen, Hülfsmitteln und Zielen gedacht. Bei allen Mängeln einer Compilation fanden wir dieses letztere Speculum morale doch so beschaffen, dass es als Lehrsumme der Moralwissenschaft für das 13. Jahrhundert gelten darf; dadurch erhalten unsere Schlussurteile eine allgemeinere Berechtigung. Das von uns in den Hauptzügen reproducirte System fordert und verdient in doppelter Beziehung Anerkennung, zunächst durch die universelle Tendenz; denn wie weit der von ihm eingenommene Gedankenkreis reicht, und wie in ihm der Standpunkt kirchlicher Weltherrschaft des Mittelalters zur Darstellung kommt, hat sich aus dem Obigen ergeben. Die Entwicklung beginnt da, wo der Mensch sich zuerst in seinem von Passionen wie von Vernunft und Willen bewohnten und bewegten Inneren zurechtfinden muss, um den Eingang zum sittlichen Wandel zu gewinnen, und sie endigt da, wo er nach zurückgelegter Pilgerfahrt durch Gnade und Verdienst entwickelt, durch Busse geläutert und emporgehoben von den Flügeln des Gebetes dem Genusse des höchsten Gutes zustrebt; — und zwar ist es anfangs der einzelne Mensch, nachher der in die bürgerliche, religiöse und kirchliche Gemeinschaft aufgenommene. Die Wanderung selber führt von der Naturstufe zum Gesetz und zum Uebernatürlichen, dann wieder durch die Tiefen der Sünde und Versuchung zu den Höhepunkten der Tugend. Der Mensch wird von der Offenbarung ergriffen, diesseitige Erscheinungen und jenseitige Gestalten dringen auf ihn ein, Vergangenheit und Zukunft nehmen ihn in die Mitte, — kurz es soll nichts Irdisches noch Ueberirdisches geben, was nicht darauf angesehen werden müsste, wie es direct oder indirect, hemmend oder förderlich einen Einfluss auf das Handeln ausübt. Gott selbst als Grund und Ziel der Bewegung schimmert durch alle natürlichen und kirchlichen

Einkleidungen hindurch. Diese Weite des sittlichen, religiösen und kirchlichen Ueberblickes behauptet unter allen Umständen ihren Wert; was wir vor uns haben, ist ein erster Versuch allgemeiner, kirchlich und welthistorisch begründeter Lebenswissenschaft oder moralischer Lebensbeschreibung, welche erst das Christentum möglich gemacht hat, die aber im ersten Zeitalter nicht erreicht werden konnte. Aber auch ein Zweites und ganz Specielles muss hochgestellt werden, wir meinen den distinguirenden und combinirenden Verstand, von welchem die sittlichen Begriffe im einzelnen verwaltet, angereiht und gruppirt werden; denn das ist nicht immer unglücklich geschehen, alle Fehler der Deduction und Definition können den Scharfsinn nicht aufwiegen, welcher sich in der psychologischen Beobachtung zu erkennen giebt, selbst das Asketische wirft doch mit seinen schon gefährlich wuchernden Einmischungen mancherlei fruchtbare Winke ab [1]. Die ganze Behandlungsweise ist darauf eingerichtet, die sittliche Wahrnehmungs- und Unterscheidungsgabe im einzelnen zu üben.

Somit hat diese scholastische Moral an zwei Stellen ihre Stärke, in der Umschau über einen weiten Horizont und in der Kleinarbeit, welche den zahlreichen Momenten einer sittlichen oder entgegengesetzten Kraftäusserung unermüdlich gewidmet wird; ihre wesentliche Schwäche finden wir in dem systematischen Gefüge selber. Denn in dieser Beziehung sind uns Unklarheiten, Dissonanzen und Unhaltbarkeiten jeder Art begegnet, der Einklang fehlt und wird nur durch Composition ersetzt. An jedem moralischen, religiösen, disciplinarischen oder historischen Bestimmungsgrunde, sämmtlichen Aberglauben mit eingerechnet, haftet ein Stück von Tra-

---

[1]) Beispielshalber verweise ich noch auf Sp. III, 3, dist. 7: „De remediis contra malam consuetudinem." Hier wird mit treffenden Bildern die Wichtigkeit einer frühzeitigen guten Gewöhnung veranschaulicht und der Wert heilsamer Entwöhnung angegeben. „Plica nova cito ad partem contrariam replicatur." Gleich darauf heisst es etwas krass: „Quintum remedium est, ut homo in muta se ponat, sicut ponuntur ancipitres in muta, ut innoventur veteri pluma deposita et mutentur." Der Mensch soll sich unter Umständen kalt stellen, damit er mutire oder mausere wie die Vögel, was dann freilich sehr mönchisch erklärt wird.



dition und Autorität, jeder Factor fordert Aufnahme und wird durch Neben- und Ueberordnung untergebracht, dann mag er sich mit dem Uebrigen vertragen, wie es eben angehen will. Selbst die Unterscheidung des Dogmatischen und Ethischen ist nicht vollzogen, wenn man auch das löbliche Bestreben anerkennen muss, auch den Stoffen der ersteren Art ein sittliches Interesse abzugewinnen. Das ethische Princip tritt von vornherein in innigster Verbindung mit dem intellectuellen auf, im Verlauf aber verlegt es seinen Schwerpunkt durchaus ins Praktische, Operative und Asketische, also in eine Art der Uebung und Ausübung, welche in der Anlage nicht vorbedacht war. Der höchste Vernunftzweck steht zugleich als ein sittlicher an der Spitze, das Gesetz bestätigt ihn, die Klugheit muss ihn festhalten, und durch den Liebes- und Gnadengeist des Evangeliums wird er gesteigert und auf das Ewige bezogen; schon damit ist also eine Verwirklichung des Guten sichergestellt, gleichwohl sollen es erst die Zukunftsbilder sein, welche den sittlich arbeitenden Menschen in Atem erhalten, und ihnen wird ein überwältigender Eindruck zugeschrieben, so durchgreifend, dass schon die Betrachtung des Jenseitigen den menschlichen Willen über die Macht der Sünde zu erheben vermag. Damit hängt zusammen, dass auch das sündhafte Verderben sich in höchst ungleicher Weise geltend macht, zuletzt bleibt es an der zählbaren Reihe der Todsünden haften. Ein heiterer optimistischer Zug lässt sich gar nicht verkennen, mag er auch grell abstechen gegen die einigemal eingeschalteten und äusserst harten Ausdrücke der Weltverachtung [1]). Welche Schwierigkeiten bei der Ver-

---

[1]) Diesem Thema ist Spec. mor. I, 3, dist. 103 gewidmet, wo es z. B. heisst: „[Mundus] est rota molendinaria, circa cujus negocia et opera quasi equi excaecati discurrunt mundani. — — Item in mundo isto sunt duae rotae sibi altrinsecus adversantes plenae gladiis, et sunt similes illis rotis, quas fecit Maxentius ad dilacerandum corpus B. Catherinae, quarum altera potest dici fortuna prospera altera adversa.“ Hierauf folgt eine lange Reihe von Bildern, Beispielen und Abzeichen zur Veranschaulichung des Weltelends. Die ganze Stelle erinnert an die weit frühere Schrift des Innocenz „De contemptu mundi“, und ich bedaure, sie früher nicht gekannt zu haben. Vgl. meine Schrift: „Optimismus und Pessimismus“, S. 96.

knüpfung der Cardinaltugenden mit den theologischen zurückbleiben, ist wie einiges andere oben schon berührt worden. Nun ist zwar durchaus einzuräumen, dass die erwähnten Abweichungen und Widersprüche in dem Speculum weit stärker zum Vorschein kommen als in der Summa des Thomas, welcher als der grosse Denker auch mehr dialektische Mittel besass, sie zu beherrschen; dennoch glauben wir nicht zu irren, wenn wir diese Schäden dem ganzen Standpunkt, nicht dem einzelnen Bearbeiter beimessen. Fragt man aber, ob sie damals vermeidlich waren: so muss dies, wie ich glaube, wenigstens im allgemeinen bestritten werden [1]. Die Aufgabe war eine vorwiegend quantitative, weit mehr der Sammlung als der Sichtung zugewendete, die Materialien sollten von allen Seiten herbeigezogen, geordnet, mit Beweismitteln versehen und demselben methodischen Gesetz der Demonstration unterworfen werden. Schon damit war etwas höchst Bedeutendes erreicht, das gewonnene Ganze war im Stande, durch seinen Inhalt zu imponiren, durch Schwierigkeit, Wichtigkeit und Vollständigkeit die Lehr- und Lernbegierde vollauf zu fesseln. Um so leichter aber konnte die andere

---

[1] Neander in seiner Abhandlung über die „Einteilung der Tugenden bei Thomas von Aquino" (Wissenschaftl. Abhandlung, herausgegeben von Jacobi, Berlin 1851, S. 42 ff.) tadelt dessen Tugendlehre, weil sie zwei Stufen scheidet, die principale oder allgemein menschliche und die höhere christliche und theologische. „Wäre sich", bemerkt er S. 50, „Thomas des Gegensatzes zwischen dem Standpunkt der alten Philosophie und dem des Christentums bewusst worden, so würde er als die höchste Aufgabe der Sittenlehre erkannt haben, aus dem christlichen Princip selber alle Tugend dergestalt herzuleiten, dass selbst die Grundtugenden des Altertums erst aus ihm ihre rechte Erfüllung finden müssen." Auch wir haben vorhin das Schwankende und Unhaltbare an jener Duplicität ans Licht stellen wollen. Allein es ist doch kaum zu sagen, wie sich Thomas eigentlich verhalten sollte. Wäre er, wie Neander will, von jenen allgemeinen Gegensätzen ausgegangen, so hätte er die Cardinaltugenden überhaupt nicht acceptiren können; und doch waren sie längst gegeben, und es gehörte zu dem grossen Gange der Scholastik, sie und mit ihnen die sittlichen Begriffe des Aristoteles zu verwenden. Wie konnte er also bei dem damaligen Stande kritischer Erkenntnis sich anders helfen, als indem er ihnen eine bestimmte, aber untergeordnete Stellung anwies?

feinere und kritische Frage in den Hintergrund treten, ob und wie weit die Bestandteile, welche sich von alter und neuerer Zeit her unter dem gleichen Dache kirchlicher Autorität zusammengefunden hatten, auch innerlich mit einander vereinbar seien.

Das aufgerichtete Gebäude hielt eine Zeit lang noch zusammen, so gut wie die Kirchenherrschaft und das Klosterleben, welchem die Lehrkräfte angehörten, und bis zur Reformation war es noch weit. Wer die Geschichte der Ethik stetig bearbeiten wollte, würde zunächst bei den casuistischen Schriften des 14. Jahrhunderts und sodann bei Antoninus von Florenz anlangen. Der Uebergang zur casuistischen Behandlung der Moral muss vom Standpunkt des Speculum aus als ein leicht möglicher und naheliegender betrachtet werden. Denn nachdem man sich gewöhnt, so zahlreiche Tugendübungen und asketische Verrichtungen aufzuzählen, bedurfte es nur noch eines Schrittes bis zur Unterscheidung besonderer Fälle, welche einer sittlichen Obliegenheit entweder näher oder entfernter zugehören. Gewiss aber hat dabei auch der realistischer und praktischer werdende Zeitgeist mitgewirkt, das individuelle Gewissen regte sich lebendiger und verlangte Auskunft über die Mannigfaltigkeit der Lebenslagen; selbst der Beichtstuhl konnte ohne deren Berücksichtigung nicht mehr auskommen, daher traten leicht gewisse modificirte Anleitungen und Ratschläge an die Stelle allgemeiner Vorschriften. — Abgesehen davon ist vor kurzem noch auf die Bedeutung des Nominalismus für die Ethik hingewiesen worden [1]; es wäre interessant, genauer zu wissen, in welcher Weise diese letzte Wendung der Scholastik auch auf die Erklärung der sittlichen Begriffe einen massgebenden Einfluss geübt hat.

---

[1]) Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, S. 321.

Kritische Uebersicht
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

II.
Geschichte des Protestantismus in den Niederlanden.

(Die Literatur der Jahre 1875—1877.)

Von

Dr. **Christiaan Sepp** in Leiden.

Gern bin ich der Aufforderung nachgekommen, für diese Zeitschrift eine Uebersicht zu liefern über die Beiträge der letzten Jahre zur Geschichte des Protestantismus in Holland [1]). Sehe ich mich doch dadurch in die Lage versetzt, gegenüber dem in mancher Hinsicht beschämenden Eifer unserer deutschen Brüder den Beweis zu liefern, dass wir Niederländer nicht versäumen, uns auch mit fremden Untersuchungen und Darstellungen bekannt zu machen. Zugleich erhielt ich dadurch Gelegenheit, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf gar manches holländische Werk zu lenken, welches bisher zum

[1]) Die Schwierigkeit, mich hier der deutschen Sprache bedienen zu müssen, wurde beseitigt durch die Bereitwilligkeit meines Freundes, des Cand. theol. B. Baehring in Utrecht, mein Dolmetscher für seine Landesgenossen zu werden.

Nachteil des kirchengeschichtlichen Studiums in Deutschland unbekannt geblieben ist. Denn ich hoffe, mein Aufsatz wird die Notwendigkeit dartun, dass bei einer gründlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation die in Holland erschienene Literatur nicht übersehen werden darf, was leider selbst in neuester Zeit noch vorkommt. Bei Gelegenheit des Tübinger Jubiläums hat Dr. B. Riggenbach die Festgaben wesentlich bereichert durch eine Ausgabe des Chronikon des Konrad Pellikan, eingeleitet durch treffliche literarische und biographische Notizen und mit den nötigen Texterklärungen versehen. Aus diesem Chronikon Pellikans erhellt, was wahrlich bereits bekannt, dass zwischen ihm und a Lasco Freundschaft und brieflicher Verkehr bestanden. Riggenbach kannte jedoch leider nicht die gelehrte Arbeit von Dr. Abraham Kuyper, der 1866 in zwei Teilen Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita hatte erscheinen lassen. Wäre der Inhalt dieser beiden starken Bände Riggenbach bekannt gewesen, er würde die Klage S. 169, Anm. 1 nicht geäussert haben. Auf derselben Seite nennt Pellicanus eine Schrift „D. Magistri Regeneri Scholarchae Gryeningensis in Frisia“; wäre nun der geehrte Herausgeber mit unserer Sprache bekannt gewesen, so würde er an niemand anders hier gedacht haben als an den berühmten Groningschen Rector Regnerus Praedinius, dessen Leben und Werke den reichen Inhalt einer vortrefflichen Doctordissertation des Dr. J. J. Diest Lorgion (1862) bilden, durch den der Name Praedinius bei uns wieder allgemein bekannt geworden ist, während die durch den Baseler Professor Acronius besorgte Ausgabe der Opera Praedinii, quae supersunt (1568) zu selten ist, als dass sie allgemein könnte zu Rate gezogen werden. Ich könnte noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass folgende Stelle aus genanntem Chronikon: „hoc anno fuerunt in Frisia sectae perniciosae et plurimae cujusdam Mennonis Simon, item Alberti Petri, qui cum aliis volarunt in aera et reciderunt, Herman Sutor dicebatur. Alii dicebantur Davidiani, Logistae, Libertini, Quintiniani, Franconiani“ allein gründlich erklärt werden kann, wenn man vollkommen be-

kannt ist mit den in holländischer Sprache geschriebenen Schriften und Abhandlungen der genannten oder anderer Männer — doch ich würde da etwas ganz Ueberflüssiges unternehmen. Die Koryphäen der kirchenhistorischen Wissenschaft in Deutschland werden wohl glauben wollen, dass eine Einladung zur Mitarbeit mit ihnen zumeist gewürdigt werde als ein Anreiz, darüber zu wachen, dass der freimütige Verkehr mit ihnen nicht verloren gehe.

Das von Holland Gelieferte verdient nicht nur angezeigt zu werden, sondern hat auch das stärkste Bedürfnis nach grösserer Publicität; aber auch was in Deutschland, Frankreich und Belgien über diesen Gegenstand gedruckt ist, darf in unserer Uebersicht nicht fehlen. Dieselbe soll der Reihe nach behandeln: die Vorbereitung, die Einführung und die ferneren Geschicke des Protestantismus in den Niederlanden.

1. Die Vorbereitung des Protestantismus.

J. G. R. Acquoy, Het klooster te Windesheim en zijn invloed. [Uitgegeven door het Provinciaal Utrechtsch genootschap van kunsten en wetenschappen. I. II. Utrecht 1875—1876, Gebr. van der Post. (Bd. I: XVI, 329 S., Bd. II: X, 387 S. in gr. 8°. — Band III ist noch nicht erschienen.)

K. Krafft und **W. Crecelius,** Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen. II. Heft. Elberfeld 1875 (2 Bl. u. 68 S. gr. 8°. — Auch in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, Bd. XI.)

D. Reichling, Beiträge zur Charakteristik der Humanisten Alexander Hegius, Joseph Horlenius, Jacob Montanus, Johannes Murmellius. I. Alexander Hegius, in der Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung III, 286—303.

W. Vischer, Erasmiana. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel. Basel 1876 (36 S. in 4°).

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der Einfluss, den die humanistische Richtung auf den Unterricht gehabt, das Interesse für die Geschichte des Unterrichtes bedeutend erhöht hat. Das Dunkel des Mittelalters ist grösstenteils gewichen dem Einfluss der Brüder vom gemeinsamen Leben, der für Alt und Jung so segensreich gewesen. Reinigung des

Lebens des Klerus und Veredelung des Volksunterrichtes nennt der von Delprat [1]) und Ullmann [2]) mit Sorgfalt gezeichnete Geert Groote oder, wie er eigentlich heisst, Gerrit de Groot die Bedürfnisse jener Zeit. Wie später fortgearbeitet und das Reich Christi ausgebreitet wurde durch die zwar nach seinem Tode, aber ganz nach seinem Geist gestiftete Windesheimische Congregation, besonders durch die Klostervereinigung zu Windesheim, ist erst kürzlich in vollkommen genügender Weise dargestellt worden.

Die Provinziale Utrechtische Genossenschaft verhiess ihre goldene Ehrenmedaille einer Untersuchung über den Einfluss, welchen das Kloster Windesheim bei Zwolle und seine Bewohner auf die allgemeine und besonders auf die sittliche Bildung ausgeübt haben. Zwei Schüler des Amsterdamer Professors W. Moll, des berühmten Verfassers der „Kerkelijke geschiedenis van Nederland voor de Hervorming“ (1864—1871), haben ihre Kräfte der Schilderung dieser Klostervereinigung gewidmet.

Der erste, J. C. van Slee, reformirter Prediger zu Oostzaan, lieferte eine Schrift, die das Interesse von Gelehrten und Nichtgelehrten auf diese Stiftung zog und ihr Leben, ihre Geschicke und Wohltaten in grossen Zügen darstellte, aber in Folge zu grosser Beschränkung manche Frage unbeantwortet liess [3]). Derjenige Gelehrte dagegen, dessen Arbeit gekrönt wurde, der reformirte Prediger Dr. J. G. R. Acquoy zu Zalt Bommel, behandelte den Gegenstand mit einer in der Tat bewundernswerten Ausführlichkeit und Gründlichkeit. Seine Schilderung der Einrichtungen und der Bewohner der Windesheimer Klöster, besonders des Lebens von Gerrit de Groot, lässt nichts zu wünschen übrig. Vor allem der Teil, worin

---

[1]) Verhandeling over de broederschap van G. Groote, 2e druk 1856, blz. 4 volg. Die Uebersetzung ins Deutsche von Mohnike (1840) geschah nach der ersten Ausgabe.

[2]) Ullmanns Werke IV: Ref. v. d. Ref. II, S. 55 ff.

[3]) J. C. van Slee, De kloostervereeniging van Windesheim, eene filiaalstichting van de broeders van het gemeene leven. Kerkhistorische studie. Leiden 1874, A. W. Sijthoff (VIII, 356 S. in gr. 8°).

die bedeutendsten Glieder der Congregation besprochen werden, erhebt das Buch zu einer unentbehrlichen Quelle für gründliche Bekanntschaft mit denjenigen Persönlichkeiten, die in der Zeit gegen die Reformation mit Wort und Feder der Sache des Gottesreiches gedient haben. Die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit den Sitten und Gewohnheiten des Klosterlebens beleuchtet in einer Anzahl Noten das im Text Gesagte. Durch diese, wie ich wohl sagen darf, erschöpfende Arbeit sind mit richtigen Zügen die Geschicke einer Stiftung dargestellt, welcher, wie bekannt, das Baseler Concil die Reformation des Klosterwesens übertrug und die wir nun in allen Einzelheiten so kennen, dass wir uns die damalige Lage der Dinge mit aller nur wünschenswerten Klarheit vergegenwärtigen können. Ob eine Herausgabe der alten und ursprünglichen Schriften über die Congregation noch zu wünschen sei, dürfte bei der sorgfältigen Verwendung dieser Quellen in dem Werke Acquoys beinahe in Zweifel zu ziehen sein.

Aber Klosterordnung umzubilden, Devotion zurückzuführen in die Grenzen von Einfalt und Aufrichtigkeit, Untugenden, die dem Cölibat drohen, zu vermeiden, ist doch sehr verschieden davon, sich auf dem Weg zu befinden, der in grader Linie zur Reformation des 16. Jahrhunderts führt. Ja es scheint sogar, dass Marien- und Heiligendienst sympathisch sich verbindet mit dem Schreiben und Lesen eines Werkchens, wie es Thomas a Kempis in seiner Imitatio Christi seinen Brüdern in und ausserhalb seines Vaterlandes schenkte; mit einem Wort, dass das Gemütsleben sich entwickelt, ohne dass der Ehrendienst der römischen Kirche ein drückendes Joch wäre. Die von dieser Congregation ausgegangene Devotion und Mystik fügten sich leicht unter die Herrschaft kirchlicher Formen; allein soweit sie auf ein werktätiges Christentum drangen und in ihrer Landessprache für das Gute eiferten, mögen sie zu den Bahnbrechern der Reformation in den Niederlanden gerechnet werden.

Der eigentlich gelehrte Unterricht ist wohl von den Brüdern des gemeinsamen Lebens ausgegangen, hat jedoch bald seinen eigenen Weg gefunden. Hegius und Murmellius

waren Männer der Pädagogik, nicht der Devotion: viri literati, nicht viri devoti in dem engen Sinn des Wortes. Sie standen an der Spitze der gelehrten Schule von Deventer, die ihre Schüler aus allen Gegenden Europas empfing. Höchst willkommen muss alles sein, was unsere Kenntnis dieser Schule vermehren kann. Unter diesem Gesichtspunkt ist hier zu verweisen auf die „Beiträge zur Geschichte des Humanismus" von Krafft und Crecelius (s. o.), welche für die Geschichte von Hegius und Murmellius gute Ausbeute gewähren; desgleichen auf die weiteren Nachrichten über Hegius von Reichling (s. o.). Allein, ich für meine Person lasse gern alles Recht widerfahren dem präparatorischen Charakter der Mystik, der Devotion, der humanistischen Richtung und besonders den pädagogischen Bestrebungen dieses Jahrhunderts; ich glaube mit vielen an das Gute, das die Brüder vom gemeinsamen Leben und die Lehrer gewirkt haben, die unter Erwachsenen und Kindern tätig waren; aber die Reformation, von der in Wahrheit gesagt werden kann, dass sie die Selen führte zu ihrem Heiland und das Herz zu dem Gott, der es geschaffen hat, die Reformation hat ihren Ursprung nicht in der Bildung und Veredelung des menschlichen Geistes, sondern in den innigsten Bedürfnissen des inwendigen Menschen; ihr Geburtsschrei ist der Ausruf: „Was muss ich tun um selig zu werden?" Wo ein solcher Schrei sich nicht hören lässt, wo Paulus und Augustinus nicht die Freunde und Verwandten des Glaubenslebens werden, da rühme sich die Wissenschaft ihres Sieges; die Kirche erwarte da keinen Triumph. Je länger ich mich mit der Reformationsgeschichte beschäftige, desto weniger werde ich geneigt, Erasmus unter ihre Vertreter zu rechnen. Gleichwohl würdige ich die Wirksamkeit meines Landsgenossen vollauf und finde es begreiflich, wenn fast kein Jahr vergeht, in welchem nicht die gelehrte Welt zeigt, dass sie seiner gedenkt, und keine Seite über das Geistesleben des 16. Jahrhunderts geschrieben wird, auf welcher nicht sein Name vermeldet würde. Wilhelm Vischer schenkte uns in seinen „Erasmiana" (s. o.) [1]) eine will-

[1]) S. auch die Besprechung von Horawitz in der Historischen Zeitschr. N. F. I, 533 f.

kommene Gabe, welche Erasmus' Stellung zur Wissenschaft, dem päpstlichen Hof und den Grossen der Welt ins Licht setzt. Aufs neue bekräftigen die hier gesammelten und grossenteils früher unbekannten Urkunden den an Erasmus wahrgenommenen Mangel an Charakterfestigkeit und seine Liebe zu den Dingen der Welt, die schon zittert allein bei der Vorstellung von der Möglichkeit eines Martyriums. Erasmus weckt unsere Bewunderung, zugleich aber unser Mitleiden; er ermangelt ganz des Mutes, um für seine Ueberzeugung einzustehen. Ein Beispiel ähnlicher Schwäche liefert die Wandelung, welche seine Freundschaft mit dem berühmten Frankfurter Philologen Wilhelm Nesen erfuhr, sobald dieser öffentlich seine Principien bekannt und Partei genommen hatte, während Erasmus schwankend blieb und den Versuch vorzog, mit allen auf gutem Fuss zu stehen. Dr. Steitz (der zur Freude aller, die ihn ehren, in seinen Schriften keine Spur seines anrückenden Alters zeigt) macht uns auf diese Schwäche des Erasmus in einer Abhandlung [1]) aufmerksam, welche auch eine sehr beachtenswerte Parallele zwischen Luther und Erasmus bietet. Jede weitere Beschäftigung mit Erasmus wird nur den Beweis liefern, dass dem 16. Jahrhundert nicht genügend geholfen war durch Erneuerung des wissenschaftlichen Lebens; sowie anderseits ein Blick auf seinen Landsmann und Geistesverwandten Hadrian VI. uns zu zeigen geeignet ist, wie wenig gute Vorsätze und wohlüberlegte Pläne im Stande waren, die Kirche zu retten. Wie gut es dieser Papst auch meinte, er erkannte die Krankheit seiner Zeit doch nur oberflächlich und konnte nur Misgriffe tun in der Wahl der Heilmittel. —

2. Die Einführung des Protestantismus.

J. G. de Hoop Scheffer, Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531. 2 Bde. Amsterdam, G. L. Funke, 1873 (XII, XVII, 630 S. in gr. 8°).

J. J. Doedes, Nieuwe bibliographische historische ontdekkingen. Utrecht, Kemink en zoon, 1876 (XII, 78 S. in 8°).

---

[1]) Der Humanist Wilhelm Nesen, im Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst N. F., Bd. VI (1877).

J. Reitsma, Honderd jaren uit de geschiedenis der hervorming en der hervormde kerk in Friesland. Leeuwarden, H. Kuipers, 1876 (XX, 458 S. in gr. 8⁰).

— —, Gellius Snecanus, in den „Studien en Bijdragen op't gebied der historischen theologie" III, 26 ff.

Ch. Paillard, Histoire des troubles religieux de Valenciennes de 1560 à 1567. 4 Bde. Bruxelles 1874—1876.

— —, Considérations sur les causes générales des troubles des Pays-Bas au XVIe siècle. Paris 1874.

— —, Huit mois de la vie d'un peuple. Les Pays-Bas du premier Janvier au premier Septembre 1566, d'après les mémoires et les correspondances du temps (Bd. 28 der „Mémoires publiés par l'academie royale de Belgique", doch auch besonders erschienen). Bruxelles 1877.

F. Vanderhaeghen, Van de beroerlicke tijden in de Nederlanden en voornamelyk in Ghendt. 4 Bde. 1871—1876.

A. Bogaers, De Refereinen van Anna Bijns met glossarium. 1875.

Ch. Paillard, Les grands prêches Calvinistes de Valenciennes (Juillet et août 1566), in dem „Bulletin historique et littéraire de la société du Protestantisme Français" 1877, S. 33—43. 73—90. 121—133.

— —, Note sur la famille de Guy de Bray et sur les poursuites exercées contre les membres de cette famille, ebend. S. 364—372; 414—426.

Ch. Sepp, Antonius Corranus, Bellerive, een moderaet Theoloog, in Sepp's „Geschiedkundige Nasporingen" III (Leiden, de Breuk en Smits, 1875) S. 93—192.

J. Fr. Iken, Die erste Epoche der Bremischen Reformation 1522 bis 1529 (Heinrich von Zütphens Tätigkeit in Bremen), im Bremischen Jahrbuch VIII (1876), S. 40—113.

Werken der Marnix-Vereeniging 1875—1877.

Es mag befremdlich klingen, ist aber wahr: — kein Gegenstand ist in den Niederlanden selbst weniger gründlich behandelt als die Einführung der Reformation daselbst. Man hätte doch von ihren Söhnen am allerersten eine Geschichte derselben erwarten sollen, und dies umsomehr, da die Beziehung zwischen der Entstehung der bürgerlichen Freiheit der Niederlande und der kirchlichen Reform als die allerengste erscheint. Die Richtigkeit dieser letzten so oft ausgesprochenen, aber nicht bewiesenen Behauptung muss ich freilich entschieden bestreiten. Sie ist und war das Lieblingsschibboleth derjenigen Historiker, welche Reformation und Calvinismus für gleichbedeutende Worte hielten; sie ist verkündigt

und verteidigt verbis et factis von der älteren bis zu den jüngsten Zeit durch Männer, die in der reformirten Kirche der Bearbeitung der kirchlichen Geschichte Zeit und Kräfte gewidmet und nichts von dem grossen Abbruch wissen wollten, den Luthertum und Anabaptismus in den Niederlanden der römischen Kirche zugefügt haben. Unterdrückt durch die strengen Erlasse des Landesherrn, Kaiser Karls V., stritten die sogenannten Sacramentirer und Wiedertäufer für die Gewissensfreiheit, ohne dass sie einen Kampf gegen die Autorität der sie unterdrückenden Obrigkeit unternahmen. Und wirklich, allein bei Anerkennung dieser Tatsache und bereitwilliger Würdigung des Verhaltens und Einflusses der genannten Lutheraner und Wiedertäufer ist es möglich, die Entstehungsgeschichte der Reformation in den Niederlanden zu schreiben. Mit andern Worten, einseitige Eingenommenheit für den Calvinismus ist nicht im Stande, solch' eine Geschichte zu liefern. Ueberdies schien die Sache selbst kein Interesse zu erwecken; der Historiker, der zuerst über die Reformation in den Niederlanden etwas zu Papier brachte, war der Franeker Professor Henricus Antonius Nerdenus oder Hendrik Antonius van der Linden (1546—1614). Dem von ihm ausgeführten „Systema theologicum" (1611) geht voraus eine „praefatio dedicatoria, in qua et purioris religionis per Belgium instauratae historia et ejus retinendae necessitas exponitur". Wie selten dies Buch auch geworden ist, so sind wir doch bekannt mit diesem Teile des Inhalts dieser „epistola dedicatoria", weil der Groningensche Professor Gerdes (1698—1765) denselben aufnahm in die von ihm redigirten und weit verbreiteten Miscellanea Groningana (III, 43 ff.). Wer sich die Mühe giebt, diesen Abdruck nachzuschlagen, muss erstaunen über die Oberflächlichkeit und Einseitigkeit der historischen Darstellung. Wie es scheint, will van der Linden nicht anerkennen, was er doch eigentlich erzählt, dass der Anfang der Reformation hier zu Lande dem Einflusse Luthers zu danken ist; er berührt diese Tatsache so flüchtig wie nur möglich. Sind wir ihm gleich dankbar für die Specialitäten, welche er mitteilt, so bleibt doch die Dürftigkeit seiner Erzählung zu beklagen bei Ereignissen, von denen der

Verfasser bezeugen durfte: „quarum pars magna fui“. Viel besser machte es der Gelehrte, der später denselben Gegenstand behandeln sollte, dies jedoch an einer Stelle tat, wo man es wohl nicht gesucht hätte. Martinus Schoock, damals Professor zu Groningen, liess im Jahre 1651 sein wohlbekanntes Buch „De bonis vulgo ecclesiasticis dictis“ erscheinen, wo p. 437 sqq. „pertexitur breviter historia Reformationis, prout ab exorto Luthero per omnes Belgii provincias vicinasque regiones instituta est“. Diese Entstehungsgeschichte der Reformation in den Niederlanden steht wohl hoch über der von van der Linden, aber lässt doch viel zu wünschen übrig, wiewohl sie das Verlangen rechtfertigt, womit man der von dem Verfasser versprochenen, aber niemals gelieferten breiteren Ausarbeitung entgegensah. Ohne Ordnung ist hier eine Anzahl von Einzelheiten mitgeteilt; man kann sich der Menge der zu Papier gebrachten Daten und Facten freuen, auch die Sorgsamkeit des Verfassers anerkennen, mit der er an verschiedenen Stellen die Autoren anführt, denen er seine Berichte entlehnt hat oder durch welche sie erklärt werden. Aber eine genetische Entwickelung des Laufes der Dinge sucht man bei ihm vergebens. Eine genaue Unterscheidung des Zeitpunktes, wo in den Niederlanden der Calvinismus seinen Einfluss erhielt, kennt er nicht; auch kommt er nicht dazu, in dem Anabaptismus etwas anderes als eine Entartung zu sehen, und dankt Gott, dass die reformirte Kirche mit den Wiedertäufern keinerlei Gemeinschaft unterhalte. Er hat kein Auge für das, was sie unterscheidet, und weiss nichts von dem bedeutungsvollen Rang, den sie als reformatorische Partei eingenommen haben. Ebenso wenig verfolgt er, auf welche Weise die Reformation im allgemeinen sich entwickelt hat.

Der grosse Historiker, der 1735 an derselben Groninger Universität als Professor auftrat, hat auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte sehr rüstig gearbeitet. Wer kennte nicht Gerdes' „Introductio in historiam Evangelii seculo XVI. passim per Europam renovati doctrinaeque reformatae.“ Die angefügten „varia monumenta“ verbürgen den bleibenden Wert dieser Quartanten, zusammen mit dem Schatz der

Stücke, die er in seinem „Scrinium antiqu." niedergelegt. Aber strenger Calvinist und sehr unverträglich gegen Taufgesinnte, berechtigte er nicht zu der Erwartung, dass er mit der bisherigen Auffassung brechen würde. Die traditionelle Vorstellung, dass die Reformationsgeschichte in den Niederlanden, besonders in den nördlichen Provinzen, mit dem Jahre 1566 beginnt — welches wegen seiner grossen Ereignisse im Volksmund das Wunderjahr heisst —, geniesst bereits volles Bürgerrecht. Der Triumph des Calvinismus schien dasselbe zu sein, wie feste Begründung der Reformation. So blieb es auch später. Wer da an Wiedertäufer dachte, wies mit Abscheu auf die Münstersche Tragödie von 1534 und 1535; war von Menno und dessen Geistesverwandten die Rede, so schien es nicht der Mühe wert, nach dem Ursprung und dem Einfluss dieser Art von Wiedertäufern, die in den Niederlanden Taufgesinnte genannt wurden, genaue Untersuchungen anzustellen. Weder Kist noch Royaards, die Männer, die zu unserer Lebenszeit zu Leiden und Utrecht Kirchengeschichte docirten, haben über die Geschichte der Reformation ein neues Licht verbreitet. Sie würden das getan haben, wenn sie, mit der Tradition brechend, das Ueberlieferte einer Kritik unterworfen hätten; — aber sie beide waren zu sehr calvinistisch und insofern antitaufgesinnt.

Man verzeihe die Abschweifung, die ich mir erlaubt, ich lege Wert darauf, dass auch die nicht holländischen Geschichtsforscher verstehen, warum das Werk des Amsterdamschen taufgesinnten Professors J. G. de Hoop Scheffer von allen Befugten beurteilt wurde als die erste gründliche Bearbeitung der niederländischen Reformationsgeschichte. Zuerst in Teilen erschienen in der durch ihn und seinen Amtsgenossen Moll redigirten Zeitschrift „Studien en bijdragen op't gebied der Historische Theologie" [1]), ist es später besonders herausgegeben worden (s. o). Es ist hier der erschöpfende Beweis geliefert, dass von 1530 ab für einige Jahre die Geschichte des Ana-

[1]) Bd. I (1870), S. 1—142. 169—257. 413—576; Bd. II (1871), S. 129—360.

baptismus die Geschichte der Reformation in den Niederlanden ist. Doch hat der Verfasser die Untersuchung leider nur bis zum Jahre 1531 fortgeführt. — Der Zustand der Geistlichkeit seit 1520 wird in aller Klarheit dargestellt; vor allem wird die Aufmerksamkeit angezogen durch die Angabe der erbaulichen Volksschriften aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts. Die Vorläufer und der Anfang der reformatorischen Bewegung zu Dordrecht und Delft versetzen den Leser in die Untersuchung selbst und führen zur Schilderung des heftigen Streites, dem die gute Sache preisgegeben war. Und wer liest diese Seiten ohne innige Sympathie zu fühlen für sie, die durch Erlasse und Inquisitionszwang in der Aufrichtigkeit ihres Glaubens erprobt wurden. Doch ist zu bemerken, dass der Freiheitssinn der Niederländer sich hie und da verrät in Widerstand gegen die städtischen Behörden, gegen Machtbezeigungen der Geistlichkeit, und dass an einigen Stellen die Schuldigen durch Nachsicht der Staatsgewalt der zugedachten Strafe entkamen. Mit welcher Gesinnung Luther diesen seinen niederländischen Glaubensgenossen entgegenkam, wissen wir aus seinem rührenden Brief an sie (de Wette II, 362), welchen der Verfasser am rechten Orte seiner fesselnden Darstellung einverleibt hat.

Nichts spricht so sehr für den Einfluss Luthers auf die Entwicklung der Reformation in meinem Vaterland als die Bereitwilligkeit, mit der eine niederdeutsche Uebertragung seiner Uebersetzung des Neuen Testaments aufgenommen wurde. Letztere erschien bekanntlich im September 1522: innerhalb Jahresfrist, im August 1523, kam der erste Teil der niederdeutschen zu Antwerpen heraus, die 4 Evangelien umfassend, während im October in einem zweiten Teil die Apostelgeschichte und Apokalypse und 1524 die übrigen neutestamentlichen Schriften folgten. Die Geschichte dieser Ausgabe ist mit vieler Mühe vom Verfasser aufgespürt, da kein einziges Exemplar des ersten Druckes mehr vorhanden ist. Die Uebersetzung, welche nach der Ausgabe des Erasmus veranstaltet und nach der Vulgata modificirt ist, wird mit der nach Luther veranstalteten verglichen und auf diese Weise die frühere deutsche Literatur über die Geschichte von Luthers

Uebersetzung vervollständigt. De Hoop Scheffer hatte in diesem Teil seiner Untersuchungen einen Vorgänger an seinem Utrechter Collegen Doedes, der auch später von dieser Arbeit sich nicht zurückgezogen hat. Dieser Gelehrte, im Besitz vieler merkwürdiger Bibelausgaben und anderer Incunabeln aus der Reformationszeit, gab zuerst seinen Landesgenossen eine geschiedenis van de eerste uitgaven der Schriften des N. Verbonds in de Nederlandsche taal (1522. 1523), später seine „Bibliographisch-historischen Entdeckungen“ (s. o.), worin die Geschicke der Uebersetzung und die Verbreitung der Schriften des Neuen Testaments in einer Vollständigkeit dargestellt sind, deren Möglichkeit jeder Sachkundige früher bezweifeln musste. Dieser Gegenstand musste für einen gelehrten Bibliographen wie Professor Doedes (dessen treffliche nasporingen betreffende den Heidelbergschen Catechismus sicher in Deutschland bekannt sind) doppelte Anziehungskraft haben, weil er so innig zusammenhängt mit der Lebensentwicklung der Reformation selbst. Erst in Teilen übersetzt und gedruckt, später in ihrer Gesammtheit dem Volke übergeben, zählten die Schriften des Neuen Testaments von 1522—1528 nicht weniger als 35 Ausgaben, von denen manche nur aus den erlassenen Verboten bekannt, andere in äusserst selten vorkommenden Exemplaren uns bewahrt geblieben sind. Die Geschichte dieser Bibelausgaben ist ein wichtiger Teil der Reformationsgeschichte: man sieht, wie viel geschehen ist, um Gottes Wort auszubreiten, und mit welcher Bereitwilligkeit es aufgenommen wurde. Allein, wie viel auch der ausharrende Glaubenseifer der reformatorisch Gesinnten vermochte, der Macht der Gegner schien er nicht gewachsen. Die traurigen Tage vom September 1525 bis Januar 1531 lehrten es. Sie umfassen die Periode, welche de Hoop Scheffer mit Recht die Jahre der Unterdrückung der Reformation nennt. Die Druckerpresse wurde soviel als möglich in Fesseln gelegt, um die zahllose Menge übersetzter und ursprünglicher, Reformation atmender Schriften zu unterdrücken. Luthers, Bugenhagens und Carlstadts Bücher fanden hier Uebersetzer, Herausgeber und Leser.

Schwer lag die Hand Karls V. auf den treuen Söhnen der Reformation; die Reihe der von ihm in den verschiedenen Teilen seines Gebietes angewandten Massregeln wird aus Archiven und Gesetzbüchern mitgeteilt: kein einziger Vorfall wird übergangen, der ganze Hergang in einem treuen Bilde vom Verfasser uns vor Augen geführt. Die Sakramentirer oder Lutheraner vermochte das Elend zu Grunde zu richten, doch waren nächst diesen andere Jünger des Herrn in den Niederlanden, die das Bekenntnis des reinen Evangeliums als Lebensaufgabe erkannten. Man nannte sie Wiedertäufer, bisweilen auch „Luthersche“, denn so allgemein war Luthers Einfluss in den Niederlanden, dass die Feinde der Reformation oft mit seinem Namen alles bezeichneten, was sich der römischen Kirche widersetzte; sie selbst erwählten den Namen „Bundesgenossen“. Sehr mit Recht schreibt der Mann, der, ihnen zwar feindlich, die sorgfältigsten Beiträge für ihre Geschichte lieferte, Ottius, in seinen Annales Anabaptistici, p. 35: (1525) „Hoc anno per Helvetiam et alias Germaniae partes pervagati et tum a doctis tum a magistratibus convicti ac ejecti, in inferiorem Germaniam se recepere, praecipue in Westphaliam, Frisiam, Hollandiam cet.“ Einen festen Grund für die Geschichte des Anabaptismus in den Niederlanden liefert die Installation von Jan Volkertsz Trypmaker in Amsterdam im Jahre 1530. Melchior Hoffmann hatte ihm bei seinem Weggange die Sorge für die Gemeinde übertragen und in ihm den Mann gefunden, der mit grosser Kraft die Kindertaufe bestritt und dieses Glaubensbekenntnis als das allein schriftgemässe anbefahl.

Soweit reicht die von Dr. de Hoop Scheffer behandelte Periode, die er mit der grössten Sorgfalt bearbeitet hat, wie die Citate beweisen. Ich darf versichern, dass kein Autor und keine Schrift von einiger Wichtigkeit für diese Jahre unerwähnt blieb. Unsere deutschen Brüder können sich davon überzeugen, dass ihre wissenschaftliche Tätigkeit unter uns wohl gewürdigt wird. Nur wo de Hoop Scheffer im Vorübergehen über Gerhard Westerburg von Köln spricht, von dessen Periode der Eingenommenheit für die Wieder-

täufer, hat er versäumt die vortrefflichen Untersuchungen von Dr. Steitz [1]) über diesen merkwürdigen Kölner zu verwerten. Dass die gelehrte Arbeit des Münchner Professors Cornelius von de Hoop Scheffer nach ihrem Werte taxirt ist, bedarf kaum der Erwähnung. Wir für unsere Person werden je länger je mehr in der Meinung befestigt, dass die innere Geschichte des Anabaptismus noch mehr Beleuchtung bedarf, weshalb wir jeden Beitrag, der uns die Persönlichkeiten der Vorgänger gründlich kennen lehrt, mit Dank annehmen, wie z. B. die von C. Meyer gelieferte Arbeit „Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben" [2]), welche Licht verbreitet über Männer wie Hans Denk, Hans Eitel und Hans Hut, uns noch viel zu wenig bekannt.

Das Werk von Professor de Hoop Scheffer geht, wie gesagt, bis zum Jahre 1531. Wer den weiteren Verlauf der Reformation in meinem Vaterland kennen lernen will, der greife zu Dr. Reitsma's „Honderd jaren uit de geschiedenis der hervorming en der hervormde Kerk in Friesland". Der Verfasser hat seine solide Untersuchung auf die Gegend seiner Geburt beschränkt, die zugleich der Ort ist, wo er als Prediger einen Wirkungskreis gefunden. Doch giebt die Schilderung des Laufes der Dinge in einer Gegend eine ziemlich gute Einsicht in den Gang der Dinge überhaupt. Insofern jedoch grade die Provinz Friesland mehr als andere Gegenden ihre eigenartigen Zustände und Gewohnheiten, Einrichtungen und Rechte hat, ist ohne Zweifel der interessanteste Teil des Ganzen uns damit vor Augen geführt. Was anderswo wahrzunehmen ist, tritt vor allem in Friesland in den Vordergrund: sporadisches Erscheinen von Zweifel an dem Ansehen Roms und Widerstand dagegen; plötzliches Auftreten der Anabaptisten und Ableitung dieses Stromes in sein eigenes Bett; stilles Gedeihen der Reformation, welche endlich zu der allgemeinen Bewegung im Volke heranwächst, das Freiheit fordert auf staatlichem und religiösem Gebiete; kurze Reaction

---

1) Im Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst, N. F., Bd. V.

2) In der Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben, Bd. I, S. 207 ff.

der spanischen und römischen Macht; endlich der Triumph, bereits 1580 vollständig erreicht. Die „Friesch genootschap van Geschied-, Oudheid- en Taalkunde“ hat sich das grosse Verdienst erworben, für die Herausgabe dieser historischen Studien gesorgt zu haben.

Der Zustand der römischen Kirche in dieser Provinz war ein ganz eigenartiger; bis auf einen ganz kleinen Teil gehörte die ganze Provinz zu der Diöcese des Bischofs von Utrecht. Fern von dem Sitze dieses Bischofs hatten die friesischen Prälaten freie Hand und sorgten dafür, womöglich alles zu erledigen ohne Rücksichtnahme auf ihre kirchliche Obrigkeit. Als 1512 der päpstliche Legat diese Provinz besuchte und einige Gelder für den päpstlichen Hof einzutreiben suchte, weigerte die friesische Geistlichkeit einstimmig die Einführung einer solchen Neuerung. Die bürgerliche Obrigkeit und das Volk hatten ihr Behagen an solchen Bezeigungen ihrer Unabhängigkeit. Selbst das Cölibat wurde wenig beobachtet; das Leben der Priester war meistenteils ohne Vorwurf und ihre Würdigkeit wohl anerkannt, die Wahl der Pastoren der Stimme der Gemeindeglieder überlassen. In den Klöstern war es im ganzen sehr schlecht bestellt, so dass diese je länger je mehr den Beweis lieferten von der Notwendigkeit einer Reform. Aber die Reformation musste wohl, sollte sie gelingen, in der Provinz selbst ihren Ursprung haben, da die Friesen, bei ihrer Eingenommenheit für ihre eigene Nationalität, nicht leicht geneigt waren, etwas anzunehmen, das von auswärts ihnen aufgedrängt zu werden schien. Und in der Tat war der erste Reformator in Friesland Friese nach Geburt und Wirkungskreis. Es war der Pastor von Jelsum bei Leeuwarden, Gellius Faber de Bouma. Leider ist nur gewiss, dass man wenig oder nichts weiss von seiner Bildung. Bereits 1574 wurde er als der erste Reformator anerkannt von Pierre de l'Oyseleur, der in seiner „Epistola apologetica“ (Gerdes, Scr. Antiq. I, 173) berichtet: „Eodem tempore (ac Zwinglius) Gellius in Frisia docuit“. An Hülfe mangelte es ihm nicht; die Schriften von Luther wurden bekannt und machten nach dem uns aufbewahrten Zeugnis damals Lebender einen unbeschreib-

lichen Eindruck; verschiedene Freunde der Wahrheit besuchten die Universität Wittenberg, um Luther selbst kennen zu lernen, so dass das Album Ac. Vittenb. bereits im Jahre 1523 friesische Namen enthält. Die ausgestreute Saat schlug Keime, zumal da das Gedeihen durch die Zeitumstände begünstigt wurde. Denn da Friesland erst 1524 unter die Macht Kaiser Karls V. kam, so riet eine vorsichtige Politik, neuerworbene Untertanen nicht sofort mit harten Erlassen zu belästigen. Erst 1526 wandte sich des Kaisers Strenge tätlich gegen die Ketzer.

Es ist leicht begreiflich, dass auch in Friesland der Name Lutheraner allgemein gebraucht wurde zur Bezeichnung derer, die nicht mehr zur Messe gingen; doch muss man wohl im Auge behalten, dass, was speciell diese Provinz betrifft, Zwinglis Einfluss in Ansehung der Abendmahlslehre ein sehr kräftiger gewesen ist. Gellius Faber war in diesem Punkte antilutherisch, und sowohl sein Vorgang als die Meinung, Luthers Abendmahlslehre sei befleckt mit römischem Sauerteig, hat den eigentlichen Einfluss Luthers sehr beschränkt. Auch ist nicht zu vergessen, dass nirgends die Wiedertäufer so zahlreich auftraten als da, wo Menno Simons als Pastor wirkte, seinen Selenkampf focht und öffentlich mit der römischen Kirche brach. Hier in Friesland kam der Unterschied zwischen schwärmerischen Wiedertäufern und stillen Taufgegesinnten klar an den Tag. In einem ausführlichen Kapitel behandelt Dr. Reitsma diesen Teil seines Gegenstandes. Die Belagerung und Verwüstung von dem Oldekloster liess die Trennungslinie am schärfsten ziehen. Die Gebrüder Obbe und Dirk Philips, Menno und andere enthielten sich stets alles tätlichen Eingreifens. In Stille und Frieden suchten sie das Wort der Verkündigung und die Taufe zu verwalten, nachdem Mund und Herz den Herrn bekannt hatten. Zu Witmarsum, wo Menno Pastor war, verkündigte er in einem abgelegenen Winkel des Dorfes die Wahrheit, der er mit voller Ueberzeugung sich ergeben hatte. Als er bei einem Aufenthalte in Leeuwarden von der gerichtlichen Verfolgung eines Mannes hörte, der zum Tode verurteilt wurde, weil er sich in vorgeschrittenem Lebensalter hatte taufen

lassen, beschloss er, nach Hause gekommen, die Schrift über diesen Punkt zu untersuchen, und fand da die Ansicht des Märtyrers vollkommen bestätigt. Gegen Menno, der schärfer als manche Reformatoren allem, was einer Tradition ähnlich sah, den Gehorsam kündigte und nur von dem Ansehen der heiligen Schrift wissen wollte, kehrte sich nun die Wut der Verfolgungssucht, sowie gegen seine Anhänger, die verkehrterweise mit dem Schimpfnamen Wiedertäufer bezeichnet wurden. Denn die Münstersche Tragödie hat den himmelweiten Unterschied zwischen ihnen und denen von Münster bewiesen. Doch was nutzte dies? Der Widersinn, den David Joris und seinesgleichen aufbrachten, suchte sich zu kühlen an Frieslands „wehrlosen“ Taufgesinnten. Lang ist die Liste der taufgesinnten Märtyrer, aber auch gross die Kraft, die von ihrem Glaubenseifer ausgegangen ist. Die gegen sie gerichteten Verfolgungen brachten der Entwicklung der Reformation keinen Schaden. Die blühenden Schulen wie die von Regnerus Praedinius pflegten wissenschaftliches Leben, und die meistens friedliche Verwaltung der Landvögte, denen der Kaiser sein Ansehen verliehen hatte — der Kaiser hielt in weiter Ferne zu Brüssel Hof —, half den gedeihlichen Lauf mit befördern.

Es verhielt sich hier anders als in Holland und den südlichen Niederlanden, wo Geistlichkeit und Inquisition fast unumschränkt schalteten. Hier fanden beide Widerstand. Die Einführung der neuen Bistümer konnte den Lauf nicht hemmen, und man schien 1566 von der Reformation in Friesland sagen zu können, dass sie triumphirt habe. Indessen sollte auch Friesland den Druck von Albas eiserner Hand fühlen. Im Jahre 1567 feierte die Gewalt ihren Sieg. Die römische Kirche wurde in Ehren wiederhergestellt, die Reformirten gezwungen, aus ihren Kirchen und Bethäusern zu weichen; Leeuwarden empfing in Cunerus Petri seinen friesischen Bischof und in Colonel Robles die Militärperson, die mit den Waffen des Bischofs Willen ausführte.

Da wurde Emden das Pella der friesischen Reformirten. Auf der 1571 daselbst unter Vorsitz des Calvinisten Caspar Heidanus gehaltenen Synode wurde der Calvinis-

mus auch Friesland anbefohlen und das niederländische Glaubensbekenntnis auch durch einflussreiche reformirte Prediger von Friesland als norma fidei angenommen. In den Jahren 1577 und 1578 nahm das spanische und bischöfliche Ansehen in Friesland ein Ende. Die Freiheit trug den Sieg davon; die reformirte Kirche trat in alle Rechte des freien Bekenntnisses und liess sich bald als vollkommen orthodox in der Lehre (d. h. der calvinischen) erkennen. Die Akademie von Franeker wurde gestiftet und mit berühmten Docenten besetzt; der Kirche von Leeuwarden gehörte der Mann an, welcher der Synode von Dordrecht präsidirte, der Pastor Bogerman [1]), und im Verlauf eines Jahrhunderts war diese Provinz der Ruhm und die Kraft der reformirten Kirche geworden. Doch erhob sich auch hier Einsprache gegen das calvinistische System. Ein bejahrter Prediger, Gellius Snecanus, wagte das Wort zu ergreifen für Bekenntnisfreiheit in dem Sinn, dass Abweichungen von calvinistischen Ansichten, z. B. in dem Punkt der Prädestination, zu dulden seien. Er schrieb eine „Methodica descriptio de cognitione Dei et hominis ejusque triplici in hac vita statu". Auch andere Schriften zeugten von seinem freien Geist und gaben ihm das Recht zu dem Ehrenposten, den er in der Geschichte der friesländischen Reformation einnimmt. Sein Bild steht uns jetzt klar vor Augen in seiner ausführlichen Biographie von Reitsma (s. o.). Viel Erfolg sah Gellius nicht. Die Härte des Calvinismus duldete keine Verschiedenheit der Ansichten und stempelte alle zu Libertinern, die über das Dogma eine eigene Ansicht zu bekennen wagten. Reitsma macht uns mit all den Einzelheiten der Ereignisse bekannt.

Die Geschichte der Reformation gewinnt — wie dies aus dem verdienstvollen Werke Dr. Reitsma's erhellt —, sobald sie sich auf eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Ort beschränkt. Doch wie viele Städte giebt es noch, deren reiches Archiv erst durchforscht werden müsste, ehe man im Stande wäre, den Lauf der Reformation in ihnen mit relativer

---

[1]) Dr. H. Edema van der Tuuk lieferte 1868 eine gründliche und ausführliche Monographie über diesen vielbesprochenen Mann.

Vollständigkeit darzustellen. Ich berufe mich dafür auf das Werk des geehrten **Charles Paillard**, seine „Histoire des troubles religieux de Valenciennes" (s. o.), der, was die öffentliche Meinung sicher mit Befriedigung aufgenommen haben wird, wiederholt für dasselbe den Preis Gobert erhalten hat. Der Gewinn, den der Geschichtsforscher aus dieser reichen Sammlung von Archivstücken schöpfen kann, ist nicht zu schätzen. Wiewohl Paillard die Aufgabe, welche er sich gestellt, nicht vollkommen gelöst hat, indem die Herausgabe nach Erscheinen des vierten Teils ins Stocken geriet, so mag er doch die in der Vorrede zum ersten Teil vorkommenden Worte auf seine Arbeit beziehen: „S'il m'est donné de terminer cet ouvrage, j'aurai contribué à combler une lacune importante dans l'histoire de ma ville natale et à jeter un jour nouveau sur un des épisodes les plus intéressants du XVIe siècle." Dies ist geschehen; die Reihe von Bekennern des Evangeliums, welche man in diesen vier Teilen aus Actenstücken aufgenommen kennen lernt, ist beinahe unübersehbar; nur bricht der Verf. leider sein Werk mit dem December 1565 ab, kommt also nicht bis zum 23. März 1567, wo die unglückliche Stadt unter die spanische Gewalt zurückgebracht wurde.

Man empfängt bei der Lectüre von Paillard einen tiefen Eindruck von den Fortschritten, welche die Reformation zu **Valenciennes** gemacht hat. Innige Gefühle von Sympathie wurden in uns geweckt, als wir zum erstenmal den Namen und die Arbeit von **Guido de Bres** berichtet fanden. Man vergleiche besonders jenes II, 142 ff. mitgeteilte Schriftstück aus der Zeit zwischen Januar und Juli 1561, welches, ursprünglich dazu bestimmt, durch die Statthalterin Margarethe an König Philipp übersandt zu werden, schliesslich nicht durch sie, sondern durch den Staatsrat nach Spanien befördert wurde. Hier finden wir auch die erste öffentliche Erwähnung von Guidos de Bres berühmter **Confession de foi**, welche, 1561 bereits gedruckt, später bekanntlich in das Niederländische übersetzt und als „norma fidei" angenommen wurde. Neben de Bres wirkten andere Prediger in Valenciennes, deren Namen und Charakter wir aus den Beschuldigungen und Anklagen ihrer Gegner kennen lernen. Der

Bearbeiter der Kirchengeschichte bekommt erst durch diese Arbeit von Paillard einen richtigen Begriff von der Bedeutung einer Stadt wie Valenciennes. Fürwahr dort, in Doornik und Antwerpen sehen wir die höchste Blüte der reformatorischen Bewegung im südlichen Holland. „Les trois forteresses du Calvinisme“ werden sie in einer anderen Schrift von Paillard genannt, über die wir sogleich sprechen werden. Was innerhalb der Mauern dieser Stadt sich ereignet hat, giebt eine ziemlich vollständige Vorstellung von dem, was der Streit für die Wahrheit gewagt und gekostet hat.

Paillard, in die Geschichte seiner Geburtsstadt vollkommen eingeweiht, hat 1874 seinem grossen Werk eine kurze Schrift: „Considérations sur les causes générales des troubles des Pays-Bas au XVIe siècle“ vorangehen lassen. Auf gar mancher Seite teilt er neben dem Bekannten und Wiederholten Neues aus seinem eigenen Schatze mit. Mit Recht bestreitet er z. B. die weit verbreitete Ansicht, der Name „Geusen“ sei von der Statthalterin oder ihrem Berater, Graf von Barlaimont, den Edeln des Landes, die am 5. April 1566 ihre Beschwerdeschrift einreichten, gegeben worden. Eine Depesche der Statthalterin an den König vom 13. April 1566 berichtet, dass dieselben selbst diese Bezeichnung gewählt haben: „On ne sait encore ce qu'ils veulent dire par là, si non vaurien, vagabond. Quelques-uns disent, qu'on l'attribue au nom qu'ils veulent prendre de Goths; d'après d'autres cela signifie qu'ils soutiendront leurs prétentions, en servant votre Majesté, quoi qu'ils dussent en venir par là à porter la besace au cou comme des malheureux.“ Man wähne jedoch nicht, dass dies Werkchen des gewandten Verfassers ausschliesslich die politische Geschichte dieser Tage behandele; wiewohl diese die Hauptsache ist, so ist doch die religiöse Bewegung und der Gang, den die Reformation in Belgien genommen hat, nicht ausser Acht gelassen, und diese letzteren können überhaupt nur in ihrer Beziehung auf die erstere richtig verstanden werden. Sehr deutlich erhellt dies aus der kürzlich erschienenen neuesten Arbeit des Verfassers: „Huit mois de la vie d'un peuple etc.“ (s. o.). Selbst diejenigen, welche diesen Gegenstand als durch Motley

abgetan betrachten, werden vieles hierin finden, das ihre Wissbegierde befriedigt. Tag für Tag, ja bisweilen Stunde für Stunde kann man hier den Ereignissen folgen und die Entwicklung des grossen Dramas beobachten. Die Person Wilhelm des Schweigsamen erscheint auch hier in ihrer vielseitigen Tüchtigkeit, und daneben treten die Häupter der Partei, welche die Freiheiten des Landes gegen die autokratische Gewalt Philipps wahren wollten, ins Licht. Die grossen Ereignisse der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und das leidenschaftliche Einschreiten des Volks gegen sogenannte Abgötterei, der Bildersturm, sind in passender Unparteilichkeit dargestellt. Der Leser durchlebt wahrhaftig diese acht Monate aus dem Leben des Volkes. Was für eine Gährung und Unruhe!

Der Eifer der belgischen Gelehrten, namentlich der „maatschappy der Vlaamsche bibliophilen“, hat uns den Zugang zu noch einer anderen Quelle geöffnet, um die Bewegung dieser unruhigen Tage und Jahre in den südlichen Niederlanden, dem gegenwärtigen Belgien, uns ganz nahe zu rücken. F. Vanderhaeghen, Bibliothekar an der Universität zu Gent, hat kürzlich die handschriftlichen Aufzeichnungen eines Zeitgenossen dieser Ereignisse, Marcus van Vaernewyk, aus den Jahren 1566—1568 in Druck herausgegeben, eine Art Tagebuch, in welchem ein Gegner der Reformation ohne allen stilistischen Schmuck das Vorgefallene und ihm zu Ohren Gekommene aufzeichnete. Vieles höchst Merkwürdige finden wir, als Bericht eines Augen- und Ohrenzeugen, der erklärt (II, 108), Veränderungen erlebt zu haben, wie sie, seit Gent Gent und Flandern Flandern ist, nicht stattgefunden haben. Seiner Feder verdanken wir eine genaue Beschreibung der protestantischen Kirchen zu Gent und Antwerpen, wie sie 1566 waren; bemerkenswerte Erklärungen über verschiedene Prediger der Gemeinden, ihre Gelehrsamkeit und Fähigkeit; lebendige Schilderungen der Verwüstung, welche spanische Bosheit über Belgien gebracht; mit einem Wort: eine unkünstlerische Hand hat ein Kunstwerk geliefert, in welchem Natur und Wahrheit jeden weiteren Schmuck überflüssig machen. Wenn der Herausgeber sein Versprechen erfüllt und zu dem Inhalt der vier Teile ein

ausführliches chronologisches und alphabetisches Register liefert, wird sein Buch fortan eine der ersten Stellen einnehmen unter den ältesten Quellen für die Kenntnis der Geschicke der Reformation und zu denjenigen gerechnet werden, die keinem Bearbeiter unbekannt bleiben dürfen. Was für materielle Waffen von den Gegnern angewandt wurden, lesen wir mit schaudererregender Deutlichkeit in den Werken von Paillard und van der Haeghen. Flüchtig nur und ganz vorübergehend berühren sie, was mit geistlichen Waffen unternommen wurde. Denn jene Autoren werfen den Blick nicht auf die Literatur ihrer Tage, die Schriften der Römischen gegen die Reformation.

Durch die Sorge eines Mannes, der als Dichter in seinem Vaterland grossen Ruhm sich erworben, Mr. A. Bogaers (s. o.) ist ein Buch aus teilweiser Vergessenheit hervorgeholt, das im Lauf des 16. Jahrhunderts aussergewöhnlich viele Leser und Bewunderer besessen hat. In dieser Zeit lebte eine Dichterin, Anna Bijns[1]) mit Namen, geboren zu Antwerpen, deren Lebenslauf uns weniger bekannt geworden ist als ihre Geistesfrüchte. Der bekannte Albertus Miraeus liess der ersten Gesammtausgabe ihrer „Refereinen" im Jahre 1646 eine begeisterte Lobrede vorangehen. Zur Lebenszeit der Dichterin erschienen sie in einzelnen Teilen. Der erste Band, der 1528 die Presse verliess, trägt den Titel, der den Inhalt dieses und des folgenden Bandes sehr richtig kennzeichnet: „Dit is een scoon ende suverlyc boek, inhoudende veel scoone constige refereynen, vol schrifturen ende doctrinen van diveirsche materie, na uitwyzen der regelen, als hier in't register navolghen, seir wel gemaeckt van der eersaame ende ingeniose maecht Anna Bijns, subtylyc ende rhetoryoselyc refu-

---

[1]) Ihr Leben ist zuletzt geschildert in Bd. III der „Biographie nationale publiée par l'académie royale de Belgique". In diesem Werk finden sich viele biographische Notizen über belgische Vertreter und Gegner der Reformation, versehen mit einer Angabe der Quellen, in welchen mehr über die genannten Personen zu finden ist. Leider muss man über den äusserst langsamen Fortschritt dieses literarischen Unternehmens klagen; 1866 erschien der erste Teil und bis jetzt empfingen wir nur fünf Teile, so dass der Buchstabe D noch nicht vollendet vorliegt.

ticerende in der waerheid alle dese dolingen ende grote abuysen comende uute de vermaledyde Lutherse secte, dewelke niet alleene van allen doctoren ende universiteiten, maar ooc van den Keyzerlicke majesteit rechtveerdelyc gecondemneerd is." [1]) — In diesen zu Volksliedern bestimmten Gedichten wird die schärfste und unwürdigste Polemik geführt. Lutheraner ist bei dieser Dichterin dasselbe wie Atheist, Epikuräer und Rebelle. Doch ist viel Talent in diesen Gesängen verborgen, das sich am vorteilhaftesten zeigt, wenn das Lob des Sohnes Gottes und vor allem das der Jungfrau Maria angestimmt wird. — Der genaue Abdruck dieser „Refereinen" nach den höchst selten gewordenen ersten Ausgaben, versehen mit einem Glossarium, das wegen der vielen hier gebrauchten veralteten Wörter unentbehrlich ist, kann wirklich ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der Niederlande heissen. — Es kann in ihr kaum eine Partie interessanter sein als die, welche uns die Persönlichkeiten und Werke der Diener des Evangeliums schildert. Und diese sind mit Glück dargestellt worden. „Les grands prêches Calvinistes de Valenciennes", gehalten im Juli und August 1566, werden von Paillard in mehr denn Einem Aufsatz besprochen. Was er darüber in dem „Bulletin historique" (s. o.) und in seinen bereits genannten „Huit mois" p. 133 sqq. giebt, verdient allen Dank. Die edlen Gestalten eines Peregrin de la Grange und Guy de Bray (de Bres) stehen vor uns. Wir werden Zeugen ihres unermüdlichen Eifers, ihres Reisens und Wanderns, ihrer Treue bis zum Tod. Nächst ihnen kommen andere, deren Haupt zwar die Märtyrerkrone nicht geziert, deren Wirken aber keinen geringern Anspruch auf den Dank der Nachwelt hat. Aus authentischen Nachrichten

1) „Dies ist ein schönes und säuberliches Buch, enthaltend viele schöne künstliche Erzählungen, voll Schriften und Doctrinen verschiedenen Stoffes, wie die Zeilen nachweisen, die als Register folgen, sehr wohl gemacht von der ehrsamen und ingeniosen Magd Anna Bijns, subtil und rhetorisch widerlegend in der Wahrheit alle die Irrungen und grossen Misbräuche, die von der vermaledeiten lutherischen Secte herrühren, welche nicht allein von allen Doctoren und Universitäten, sondern auch von der kaiserlichen Majestät mit Recht verurteilt ist."

ist die Predigt zu Valenciennes beleuchtet, klar ist der Charakter in den Worten gezeichnet: „Avant tout, il importe de préciser le caractère des prédications. Il fut purement religieux, nullement politique. Strada dit que l'on s'éleva au cours de ces prêches contre la tyrannie espagnole. C'est là une erreur et, nous le craignons fort, une erreur intéressée. Les réformés ne demandèrent jamais qu'une chose: la liberté de leur culte et de leurs consciences. Sous cette réserve, ils se déclarèrent prêts à tout accepter du pouvoir politique qui les régissait. D'ailleurs, qui donc, en 1566, qu'il fût gueux ou sectaire, songeait dans les Pays-Bas à changer de prince? Le langage de Jean Crespin est formel sur ce point: ‚Les ministres, dit-il, recommandaient sur toutes choses du monde l'obéissance qu'on doit aux Rois, princes et magistrats, comme ordonnez lieutenans de Dieu, auquel tous doivent honneur et obéissance, sans en excepter un seul, prians Dieu pour leur salut, prospérité et grandeur, estimans, que leur félicité ne peut autrement consister." Zu dieser öffentlichen Predigt wurde er durch die Gewissensnot getrieben; sie war eine freie Tat der Glaubenskraft. Nicht war sie beschirmt durch den Einfluss des Prinzen von Oranien und anderer Häupter; sie misfiel ihnen im Gegenteil, da sie damals selbst noch nicht zu den Vertretern der Reformation gezählt werden wollten. Der Mann, dem die Sorge für die Ruhe von Valenciennes anvertraut worden war, schrieb an Ludwig von Nassau: „J'ay diverti la presche de Valenciennes, qui se devroit faire mardi dernier hors la ville." Das Volk, die Gemeinde verlangte nach dem Wort des Lebens und es wurde ihnen von Predigern gebracht, die Mitleiden hatten mit dieser Selennot und, selbst voll Glaubenskraft, nicht aufhören konnten auszusprechen, was in ihrer Sele lebte. Sie setzten ihr Leben daran, oft nur zu wild und ungestüm. Die Regierung sprach das drohende Wort zu Pelerin: „Si vous passez outre, je me rendrai à votre prêche bien accompagné et vous romprai la tête." Durch die Untersuchungen des Verfassers wird mancher Schleier, der die Lebensgeschichte von Pelerin und de Bray umhüllte, weggezogen. Auch den Kreis der Familie des letz-

teren hat uns Paillard im Bulletin (s. o.) geschildert auf Grund ungedruckter Acten aus den Staatspapieren des Brüsseler Archivs. Diese, wenngleich fragmentarischen Mitteilungen sind uns höchst willkommen, und jedenfalls wird man Herrn Paillard beistimmen dürfen, wenn er sagt: „Toutefois (ein peut-être des Textes glauben wir fortlassen zu dürfen) ne lira-t-on pas sans quelque intérêt le recit des souffrances d'une famille, dont tous les membres furent successivement vouées à la torture, à la prison, à l'exil ou à la mort."

Durch alles, was Paillard in den genannten Arbeiten für die Geschichte des Protestantismus in Belgien geleistet hat, bestärkt er unsere Ueberzeugung, dass dieses Land, wo so viel geschehen, gewagt und gelitten worden, noch viel mehr Aufmerksamkeit verdient, als es bis jetzt erfahren. Eine gründliche Beschreibung der Reformation allein in Antwerpen würde eine Periode aufhellen, die noch zu sehr im Dunkel liegt. Denn das werden wir sagen dürfen auch unter Berücksichtigung der dankenswerten Mitteilungen, welche der kundige Geschichtsforscher H. Q. Janssen, Prediger zu St. Anna ter Muiden, früher über die Geschicke der Reformation in Flandern, besonders in Brügge, uns darbot. Was die Gemeinde von Antwerpen betrifft, so liess das bekannte, aber selten vorkommende Buch von Adriaan Uyttenhooven, Prediger zu Aardenburg, wovon nur ein Teil 1794 erschien, überflüssig Gelegenheit für Verbesserungen und Bereicherungen. Ich selbst habe mich bemüht, die Geschichte und Wirksamkeit eines Predigers zu beleuchten, der, kaum mehr als dem Namen nach bekannt, zweifellos allgemeinere Beachtung verdiente. Es ist Antonius Corranus mit dem Beinamen Bellerive, den ich in meinen „Geschiedkundige Nasporingen" (s. o.) nach dem ihm bereits früher gegebenen Beinamen eines „moderaet" Theologen dargestellt habe. Dieser Mann besass einen friedliebenden Geist wie nur wenige in diesen Tagen. In Antwerpen durfte er gegenüber dem heissen Eifer eines Flacius Illyricus schon einen friedlichen Ton anschlagen und in einer „Epistola ad fratres Augustanae Confessionis" sehr misbilligend sich ausdrücken über diejenigen, welche nicht

für die Uebereinstimmung eiferten, welche zwischen Martinisten und Calvinisten zu finden ist, sondern auf die Trennung Nachdruck legten und dieselbe zu erweitern strebten. Dieser Versuch einer Bestreitung des Confessionalismus ist eine höchst merkwürdige Erscheinung dieser Tage. Dass Corranus öffentlich predigte, was ihm als Fremdling nicht erlaubt war, brachte ihm und der Gemeinde viele Unannehmlichkeiten, so dass er sich zum Verlassen der Stadt entschloss und sich in England niederliess. Auch hier fand er keine Ruhe. Die Resultate seines Eiferns mit der Feder liegen in seinen nachgelassenen Schriften vor, über welche ich eine ausführliche Uebersicht gegeben habe.

Je mehr es glücken wird, die Biographie von diesem oder jenem bis jetzt wenig bekannten Prediger zu liefern, desto besser lernen wir die ganze Zeit kennen. Doch die Aufgabe ist schwierig, da meistens das erforderliche Material wie durch Zufall in unsere Hände kommen muss. Bei Manchen arbeitet das Glück mit. Unser Landsmann Hendrik van Zütphen, dessen Geschichte früher von Dr. van Herwerden beschrieben wurde (das Buch ist in das Deutsche übersetzt), ist uns jetzt noch genauer bekannt geworden. Pastor J. Fr. Iken jr. hatte das Glück, Hendriks Tätigkeit in Bremen heller beleuchten zu können (s. o.). Er konnte authentische Berichte benutzen, die in dem Bremer Archiv vorliegen, so z. B. einen „Bericht des erzbischöflichen Generalofficials an den Erzbischof Christoph über Heinrich van Zütphen". Der Inhalt ist höchst instructiv, denn er zeigt uns den Bremer Reformator auf einer Höhe und in einer Klarheit des evangelischen Standpunktes, wie wir sie an ihm noch nicht kannten. Wir können uns, wie Iken bemerkt, hiernach erst den ungeheuren Eindruck seiner Worte und den schnellen Umschwung der Dinge in Bremen erklären [1]).

---

[1]) Ein anderer Niederländer, der jedoch nur zu den mehr humanistischen Anhängern der Reformation gehörte, Willem de Volder oder Gnapheus, ist als Pädagog von A. Reusch (Wilhelm Gnapheus, erster Rector des Elbinger Gymnasiums [Elbing 1868 u. 1877; 39 u. 38 S. in 4°]) behandelt worden; doch sind mir diese Abhandlungen als Programme

Von besonderem Interesse ist für uns Niederländer die Geschichte der Gemeinden am Rhein, weshalb wir auch den Aufsatz Ennens über „Die reformirte Gemeinde in der Stadt Köln am Ende des 16. Jahrhunderts“ [1]) vollauf zu würdigen wissen. Ennens frühere „Geschichte der Reformation in der Erzdiöcese Köln“ hat bereits gelehrt, wie mancher Niederländer hier seine Kräfte der guten Sache gewidmet hat. Ein Brief von Dathenus an Beza [2]) berichtet u. a.: „In hac nostratum afflictissima dispersione infinitis piis hominibus hospitium praebet Colonia Agrippina, ubi clam tribus distinctis idiomatibus praedicatur Christus.“ Es zog das Loos der Verfolgten sogar die lebendige Teilnahme der niederländischen Regierung auf sich und führte zu einem interessanten Briefwechsel zwischen ihr und der Obrigkeit von Köln. Die oben genannte Zeitschrift „Studien en Bijdragen“ liefert uns (III, 77 ff.) hiezu einige Nachrichten, die Dr. Joa. Tideman, emer. Professor vom remonstrantischen Seminar, der Vergessenheit entrissen. Doch ist auf diesem Feld noch viel zu tun. Sicherlich würde es ein in jeder Hinsicht nützliches Werk sein, die noch nicht herausgegebenen Protokolle der Kirchenratssitzungen von den aus den Niederlan-

---

leider nicht zugänglich gewesen. Sehr interessant waren für uns Niederländer die Mitteilungen über unsern Landsmann Henricus Bommelius (geb. zu Zalt-Bommel) von dem gründlichen Kenner der Reformationsgeschichte K. Krafft („Der Niederländer Heinrich Bomelius zu Moers und Wesel als Historiker“, in der Monatschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung II [1876], S. 224—231). Bisher war von ihm (abgesehen von Krafft, Aufzeichnungen Bullingers, S. 100 ff.) nur das Wenige bei Burman, Trajectum eruditum, p. 29 ff., bekannt. Der in Rede stehende Aufsatz Kraffts enthält auch eine kurze Erwähnung von berühmten Niederländern, die in der Reformationszeit ihr Vaterland verliessen, um an deutschen Hochschulen der Wissenschaft zu dienen oder auf deutschem Boden eine Freiheit zu geniessen, der sie daheim entbehren mussten.

[1]) Monatsschrift für rhein.-westf. Geschichtsforschung, Bd. I (1875), S. 397—438 und 493—528.

[2]) Mitgeteilt von Krafft (in seiner lehrreichen Besprechung des Ennenschen Aufsatzes) in den „Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Predigerverein“, Bd. III (1877), S. 120.

den geflüchteten Reformirten, welche in Köln ein Asyl fanden, durch den Druck zum Gemeingut zu machen und ein Verzeichnis der Niederländer, die daselbst studirt haben, anzulegen. Möchte eine solche Aufgabe von der unter dem Namen „Marnix-Verein" in Holland bestehenden Gesellschaft in Angriff genommen werden! Dieselbe beschäftigt sich seit 1870 mit der Veröffentlichung von Urkunden der niederländisch-reformirten Kirchen aus dem 16. Jahrhundert. In den Jahren 1872—1875 besorgte sie durch die Hand des Rotterdamer Predigers J. J. van Toorenenbergen die „Acten van de colloquia der Nederlandsche gemeenten in England van 1575—1609 en 1612—1624"; 1876 folgten „Stukken betreffende de diaconie der vreemdelingen te Emden gedurende 1560—1576". England und Emden boten den niederländischen Verfolgten einen sicheren Zufluchtsort, wo brüderliche Liebe nach Vermögen das Leiden zu lindern suchte. Grössern Dank noch erntete die Gesellschaft durch eine andere Arbeit: 1877 erschien von der Hand des Pastor H. Q. Janssen eine Sammlung von „bescheiden aangaande de Kerkhervorming in Vlaanderen". Die jüngste Gabe dieser „Marnix-Vereeniging" bilden die „Brieven uit onderscheidene kerkelijke archieven", z. B. von Moded, von Haemstede und anderen Heroen des niederländischen Protestantismus.

Durch eine solche Arbeit, unter diesem Namen in die gebildete Welt hinausgegeben, ist aufs neue das Andenken des edlen Marnix van St. Aldegonde zu Ehren gebracht worden. Diese grosse Gestalt aus der Zeit der Reformation, der vertraute Freund von Wilhelm von Oranien, diente vor allem mit seiner gewandten Feder den Interessen der Reformirten. Das oberflächliche Wort des belgischen Herausgebers der „Oeuvres de Ph. de Marnix": „Il ne manquera plus à cet ensemble que quelques écrits de théologie pure dont le caractère de traités spéciaux permettait de les laisser en dehors du cadre de notre publication", ist schlagend widerlegt durch eine Herausgabe von Marnix' „Godsdienstige en Kerkelijke geschriften voor het eerst of

in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige ophelderingen" (2 Teile, 1874) von dem schon erwähnten van Toorenenbergen, der, soviel uns bekannt, beinahe fertig ist mit einem uns versprochenen Anhang oder dritten Teil, der Marnixiana enthalten soll und unter diesem Titel ausser Briefen literarische Beiträge liefern wird zu den Werken dieses Niederländers, der in starkem Masse das Seine mit beigetragen hat, um dem Calvinismus bleibendes Ansehen zu sichern. Denn in der Tat wird die spätere Geschichte der niederländischen reformirten Kirche nichts anderes als eine Erzählung von der Einführung und dem Triumph des Calvinismus, welcher auf der Synode von Dordrecht ohne viel Kraftanstrengung seine Gegner zum Weichen brachte, so dass er jede Abweichung vom Calvinischen Lehrbegriff als häretisch verurteilen konnte und nach dem Geist jener Zeiten verurteilen musste.

3. Die ferneren Geschicke des Protestantismus.

E. Friedländer, Briefe des Aggaeus de Albada an Rembertus Ackema und Andere, aus den Jahren 1579—1584. Leeuwarden, H. Kuipers, 1874 (XVIII, 149 S. in 8°). (Ausgabe der friesischen Gesellschaft für Geschichts-, Altertums- und Sprachkunde zu Leeuwarden.)

M. Lossen, Aggäus Albada und der Kölner Pacificationscongress im Jahre 1579, im Histor. Taschenbuch 1876, S. 275—362.

H. C. Rogge, Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Uijtenbogaert. 5 Bde. Utrecht, Kemink en zoon, 1868—1875. (Werken van het histor. Genootschap te Utrecht, N. S. Nr. 11. 12. 15. 17. 19. 20. 22.)

— — Johannes Uijtenbogaert en zijn tijd. 3 Bde. Amsterdam, J. J. Rogge, 1874—1876 (1267 S. in gr. 8°).

Wenngleich der Calvinismus in den Niederlanden den Sieg davontrug, so hat es doch, wie hinlänglich bekannt, an mannigfacher Opposition gegen ihn nicht gefehlt. Gar manche waren seinem starren Dogmatismus abhold. Die einen suchten ihr Heil in einer freieren Geistesrichtung, wie sie Sebastian Frank und Caspar Schwenckfeld durch ihr Vorbild und ihre Schriften empfohlen hatten. Namentlich die Freunde des ersteren waren zahlreich in den Nieder-

landen, wie denn seine Schriften vielfach übersetzt und verbreitet wurden. Man trägt daher bei uns den deutschen Forschungen über Frank, den Arbeiten C. A. Hases[1]), Fr. Latendorfs, Fr. Weinkauffs eine rege Teilnahme entgegen. Aber auch Schwenckfeld hatte hier seine Anhänger. Die Erinnerung eines dieser niederländischen Schwenckfelder ist kürzlich erneuert worden. Es ist der friesische Staatsmann, Jurist und Theologe Aggäus de Albada. Während E. Friedländer (s. o.) seine interessanten Briefe an Rembert Ackema und andere (aus den Jahren 1579—1584) herausgegeben[2]), hat uns M. Lossen (s. o.) vor allem mit dem Staatsmann Albada bekannt gemacht, doch ohne seine theologische Bedeutung ganz ausser Acht zu lassen. Der dogmatischen Streitigkeiten müde, erquickte sich Albada an den Schriften Schwenckfelds und Valentin Krautwalds; „viri sanctissimi" nennt er sie (Briefe S. 122). Bezeichnend ist auch sein Urteil über denjenigen Theologen, der seiner Zeit nächst Calvin das grösste Ansehen in den Niederlanden genoss, Th. Beza: „Annotationes Bezae examinabo. Ista doctrina omnium calamitatum nostrarum caussa est, tam ab una tam ab altera parte, communis enim utrisque est. Christus iterum notus fieri debet, sed ubique magis et magis obscuratur." (Br. S. 138.)

Doch wenden wir uns jetzt der ungleich beachtenswerteren Opposition gegen den strengen Calvinismus zu, derjenigen der Remonstranten, deren Geschichte in den letzten Jahren durch meinen Leidener Amtsgenossen, den Remonstrantenprediger Dr. Rogge, merklich bereichert ist. Mit seinem Lehrer, Professor J. Tideman, teilt er das Verdienst die Forschung wesentlich gefördert zu haben. Ich übergehe hier seine früheren auf die Geschichte des Remonstrantismus sich beziehenden Aufsätze. Nur die grosse Arbeit, welche er in den letzten Jahren vollbracht hat, kann uns hier beschäftigen. Sie galt

---

[1]) Vgl. auch „Bijdrage tot C. A. Hase's werk over Seb. Frank" in meinen „Geschiedkund. Nasporingen", Bd. I (1872), S. 158—193.

[2]) Vgl. dazu Lossen in dem Literaturblatt von Reusch 1875, Nr. 10 ff. und Varrentrapp in Sybels Histor. Zeitschr. N. F. I, 183 f.

hauptsächlich der Person des Johannes Uitenbogaert, geb. zu Utrecht 1557, gestorben im Haag 1644. Ein langes und mannigfach bewegtes Leben ist von diesen Jahren umschlossen. Uitenbogaert, der Sohn einer frommen Familie, die allmählich den Principien der Reformation zugetan wurde, öffnete sein Herz früh dem Eindruck des Evangeliums und folgte mit ungeteilter Aufmerksamkeit der Predigt von Hubert Duifhuis, dem treuen Diener des himmlischen Königreiches. Vollständig für die von diesem gepredigte Wahrheit gewonnen, beschloss Uitenbogaert, sich dem Studium der Theologie zu widmen und also den Plan aufzugeben, den er zuerst gehegt hatte, Jurist zu werden. Pecuniär durch die städtische Verwaltung unterstützt, genoss er etwa drei Jahre lang den theologischen Unterricht zu Genf, wo er mit Beza sich befreundete, wiewohl er bereits damals mit dessen religiösem System nicht zufrieden war. Damals und nach seiner Rückkehr schien mancherlei anzudeuten, dass er ein strenger Calvinist sei. Und doch ist er dies gewiss nie gewesen. Schade nur, dass er beim Beginn seiner öffentlichen Laufbahn, weit entfernt sich dagegen zu verwahren, im Gegenteil sich als eifrigen Calvinisten gebärdete. Als solcher versah er ein Amt zuerst zu Utrecht, später im Haag, wo er als Hofprediger des Prinzen Moritz bald einen Einfluss erlangte, der, ausgebreiteter als ihm selbst erwünscht, ihn an unzähligen Angelegenheiten und Geschäften Anteil erhalten liess. Da gab es Jahre, in welchen sein Name bei allem, was vorfiel, genannt wurde; Ueberlegungen im Rat, ja Pläne über Kriegführung wurden ihm mitgeteilt, und man konnte ihn für den einflussreichsten Mann in den Niederlanden halten neben dem Landesadvocaten van Oldenbarnevelt. Mit diesem wurde er je länger je inniger verbunden. So wenig wir auch von Oldenbarnevelts religiösen Ueberzeugungen wissen, so werden wir ihn doch zu der Zahl von Protestanten rechnen dürfen, welche, auch hier zu Lande nicht gering, der römischen Kirche abgeneigt war, aber fast ebenso abgeneigt jedem bestimmten Dogma, insofern dasselbe einigermassen verbindende Kraft ausüben könnte.

Nach des Landesadvocaten Seite je länger je mehr überneigend, wurde auch er immer schroffer gegen dogmatische

Principien und musste die formelle Autorität von Glaubensbekenntnis und Katechismus lästig finden, da sie, so lange sie bestand, seine anti-prädestinatianischen Ansichten als entschieden ketzerisch verurteilte. Durch Uitenbogaerts Einfluss wurde Arminius berufen. Nun begann der Streit zwischen diesem und Gomarus. Nach des Arminius Tode wurde Vorstius gewählt und nach diesem Episcopius: Ernennungen, auf welche Uitenbogaert den grössten Einfluss mit ausübte. Was er in dieser Hinsicht erreichte, verlor er aber in anderer: Prinz Moritz wandte sich ab von dem Landesadvocaten, von Uitenbogaert, von den Arminianern. Der Streit wurde immer heftiger. Die Frage, ob man eine Nationalsynode halten solle oder nicht, hält die Gemüter in Erregung. Da fällt die Oldenbarnevelt'sche Partei [1]), und ehe die Synode eröffnet ist, hat bereits Uitenbogaert das Vaterland verlassen. Er verbringt seine Tage zuerst in Belgien zu Antwerpen, darnach in Frankreich zu Paris, später zu Rouen, überall zum Heile seiner Geistesverwandten tätig. Nach Prinz Moritz' Tode 1625 schienen ruhigere Zeiten für ihn und seine Freunde anzubrechen; wirklich durfte er sich nun frei bewegen im Haag, Rotterdam, Amsterdam, Utrecht und anderen Orten; einigemale trat er für die inzwischen entstandenen Remonstrantengemeinden auf, nahm eifrig Teil an der Aufrichtung ihres Seminars und widmete die letzten Tage seines tatenreichen Lebens der Abfassung asketischer, polemischer und historischer Schriften, von welchen etliche, besonders historische, noch jetzt hochgeschätzt werden.

Dieses lange Leben hat in allen seinen Einzelheiten Dr. Rogge geschildert in seinem Buche: „Johannes Uitenbogaert en zijn tijd“ (s. o.); „Und seine Zeit“ steht mit Recht auf dem Titel, da zahllose Personen und Ereignisse jener Zeit hier dargestellt sind. Wenn dem Werk nicht leider ein Register fehlte, würde jeder Leser mit einem einzigen Blick sich davon überzeugen können, dass über jede Persön-

---

[1]) Man vgl. auch den sehr instructiven Aufsatz von Th. Wenzelburger, Johann van Oldenbarneveld und sein Prozess, in der Histor. Zeitschr., Bd. XXXV (1876), S. 381—420.

lichkeit von einiger Bedeutung, die mit Uitenbogaert in Berührung kam, dasjenige mitgeteilt wird, was für eine gründliche Bekanntschaft nötig. Aber eine solche Biographie würde der Verfasser auch nicht zu Stande gebracht haben, hätte er nicht eine Ausgabe von „Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Uitenbogaert“, in Druck gegeben von der „Historisch genootschap“ zu Utrecht, vorausgehen lassen (s. o.). Es ist eine Sammlung von einigen hundert Briefen. Merkwürdige Dinge verbergen diese Blätter, von welchen viele für die Kenntnis des inneren Lebens jener Jahre unentbehrlich sind. Die Lectüre einiger dieser Briefe aus der Zeit des beginnenden Streites gewährt uns einen Blick auf das Interesse, welches dieser Streit hervorrief, und lehrt uns, dass die Differenz nicht etwa Haarspaltereien betraf, sondern wahre Herzens- und Gewissensfragen. Ich darf wohl sagen, dass diese nun zum erstenmale herausgegebenen Briefe von Uitenbogaert auch für die allgemeine Geschichte jener Zeit viel Wissenswertes enthalten, indem sie sehr bemerkenswerte Urteile und Nachrichten mitteilen. Erläuternde Anmerkungen von der Hand des Herausgebers machen den Gebrauch noch erspriesslicher. In einigen während und nach der Herausgabe dieser Briefe verfassten Aufsätzen über die Berufung Vorstius' zum Professor in Leiden (beroep van Vorstius tot hoogleeraar te Leiden) [1]); über die Resolution der Staaten Hollands zum kirchlichen Frieden (resolutie der Staten van Holland tot den vrede der Kerk [2]) zeigt Dr. Rogge den vielseitigen Gebrauch, den man von diesen „Brieven en onuitgegeven stukken“ machen kann. Politische und kirchliche Geschichte haben dem Verfasser für eine Arbeit zu danken, durch welche er nicht nur seine eigene Kirchengenossenschaft sich verpflichtet hat, sondern der Wissenschaft im allgemeinen einen grossen Dienst erwiesen.

Mit des Verfassers Betrachtungsweise über den Streit der von ihm geschilderten Tage hängt zusammen, dass das Leben

---

1) In „de Gids“, Jahrg. 1873, II, 31 f.

2) In den „Bijdragen voor Vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde“, Bd. VIII, S. 79 f.

Uitenbogaerts in dieser Gestalt nicht eigentlich ein Beitrag zur Geschichte des Anticalvinismus geworden ist. Dr. Rogge behauptet, dass im 17. Jahrhundert der Streit hier in Holland nur confessioneller, nicht dogmatischer Art war, mit anderen Worten, dass die Remonstranten stritten und bestritten wurden nicht wegen der Prädestinationslehre, sondern wegen der von ihnen verlangten Freiheit von formeller Autorität. Bei einem solchen Ausgangspunkt konnte dann auch die dogmatische Seite dieser Periode für Dr. Rogge wenig Anziehendes haben. Den Inhalt der bekannten fünf Artikel der Remonstranten und den Streit über dieselben berührt er kaum. Ich erwähne auch hier diese charakteristische Eigenschaft seines Buches, obgleich zu dem deutschen Publicum über diese eigentümliche Auffassung Dr. Rogges bereits gesprochen worden ist. Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye Dz hat in Schürers „Theologischer Literaturzeitung" (1876, Nr. 25) Rogges Werk mit wohlverdienten Lobsprüchen angezeigt; dabei hat er jedoch nicht versäumt, in diesem Punkte der Recension des Professors Rauwenhoff in Leiden (in der Theol. Tijdschrift 1876, S. 226 ff.) zuzustimmen, von deren Inhalt jeder Kenntnis nehmen muss, der über den sogenannten Arminianischen Streit eingehendere Studien machen will. Wieviel Dank dabei mein Stadtgenosse Rogge, der das historische Material auf eine ungewöhnliche Weise vermehrt, einernten wird, brauche ich nicht zu bestimmen, überzeugt von dem guten Recht, das er sich auf diesen Dank erworben. Um seine und anderer holländischen Gelehrten Werke aber mit wirklichem Erfolg benutzen zu können, werden unsere deutschen Brüder sich in der holländischen Sprache üben müssen. Ob die dazu erforderliche Anstrengung belohnt werden wird? Mit Stolz beantworte ich eine solche Frage bejahend. Und ich glaube im Hinblick auf die hier mitgeteilte Uebersicht mir eine solche Antwort gestatten zu dürfen.

[December 1877.]

ANALEKTEN.

1.

Zur Chronologie der Schriften Tertullians.

Von

Adolf Harnack in Leipzig.

Rasch auf einander sind in dem letzten Halbjahr zwei Arbeiten erschienen, in welchen die Abfassungszeit der tertullianischen Schriften aufs neue geprüft ist: Hauck, Tertullians Leben und Schriften, 1877; Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, 1878. Während in jenem Werke die chronologischen Untersuchungen zwar auch umsichtig, aber nicht überall selbständig und erschöpfend geführt sind, hat Bonwetsch das gesammte Material von neuem durchforscht, die seit Hesselbergs [1]) und Uhlhorns [2]) grundlegenden Abhandlungen erschienenen Specialarbeiten durchgehends berücksichtigt und eine kritische Untersuchung geliefert, welche die bisherigen Arbeiten unstreitig übertrifft. Eine ganze Reihe von Controversen sind in dieser trefflich disponirten und bündig geschriebenen Abhandlung erledigt, und viele neue und feine Beobachtungen zeugen davon, dass der Verfasser zur Lösung der hier vorliegenden Aufgaben berufen gewesen ist.

Wenn ich trotzdem anstehe, die Bonwetsch'sche Untersuchung für abschliessend zu erklären, so liegt der Grund

---

1) Hesselberg, Tertullians Lehre. 1. Tl: Leben und Schriften. 1848.

2) Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae. 1852.

dafür nicht nur darin, dass mir einzelne der von Bonwetsch empfohlenen chronologischen Ansätze nicht genügend sichergestellt zu sein scheinen, sondern vor allem in dem Mangel einer streng durchgeführten Scheidung zwischen dem Sicheren, dem überwiegend Wahrscheinlichen und dem gänzlich Ungewissen. Wie seine Vorgänger ist auch Bonwetsch darauf ausgegangen, alle Schriften Tertullians chronologisch irgendwie unterzubringen, und wenn er auch in der Untersuchung selbst an vielen Stellen auf das Unsichere seiner Ansätze hinweist, so liefert er doch am Schluss eine Tabelle, auf welcher in einer festen Reihenfolge alle Schriften verzeichnet sind, ohne dass deutlich mehr bemerkt wird, wie schwankend viele von den gegebenen Ansätzen sind. Solche Tabellen sind aber in hohem Grade schädlich; denn entweder führen sie zu unkritischer Benutzung, oder aber — was fast eben ebenso schlimm ist — zu dem Glauben, es sei eben alles noch schwankend und es sei deshalb angezeigt, die ganze Untersuchung von vorne zu beginnen. Eine neue Arbeit wird geschrieben; während derselben wächst der Mut; eine vollständige Chronologie sämmtlicher Schriften Tertullians krönt wiederum das Werk und das kritische Spiel wiederholt sich aufs neue. Ja es zeigt sich hier recht deutlich, dass das Bessere der Feind des Guten ist; denn bei dem Bemühen, jeder einzelnen Schrift einen bestimmten Platz anzuweisen, schwindet das Interesse daran, die Grenzen genau anzugeben, innerhalb welcher man mit Sicherheit die Abfassungszeit derselben feststellen kann. So verdecken jene Tabellen oft grade das Sicherste und bieten dafür ein mehr oder weniger wahrscheinliches Arrangement. Auch die Bonwetsch'sche Tabelle zeigt diese Mängel. Wirklich gewinnreich wäre es gewesen, wenn der Verfasser etwa in drei parallelen Rubriken die Resultate so verteilt hätte, dass in der ersten die völlig sicheren Daten verzeichnet wären, zugleich mit der Angabe, wie gross der Spielraum ist, der für die Abfassungszeit der einzelnen nicht sicher zu datirenden Schriften offen gehalten werden muss. In der zweiten würden die überwiegend wahrscheinlichen chronologischen Ansätze unterzubringen sein; in der dritten endlich jene Anordnungen, welche aus irgend welchen Erwägungen nach inneren Gründen oder Geschmacksurteilen empfehlenswert erscheinen. Man wende nicht ein, dass jeder aufmerksame Leser sich eine derartige Uebersicht aus der Abhandlung selbst anfertigen kann. Das ist, da dieselbe nicht unter diesen Gesichtspunkten geschrieben ist, nur demjenigen möglich, der die Arbeit noch einmal an den Quellen controlirt, und wie viele können das? Den Verfasser selbst möchte ich vielmehr hiermit gebeten haben, dies nachzuholen: auf wenigen Seiten kann der geforderten Aufgabe entsprochen werden, und des Danks der

Fachgenossen wäre er gewiss. Ich möchte hier in Kürze nur auf ein paar Ansätze hinweisen, in welchen mir Bonwetsch das Richtige nicht völlig getroffen oder nicht hinreichend sicher gestellt zu haben scheint.

1) Bonwetsch setzt (S. 13f.) die Abfassungszeit des Apologeticum in den Herbst des Jahres 197, lässt gleichzeitig, resp. unmittelbar darauf ad martyr., ad nat. lib. II und de testimonio animae geschrieben sein und die Schriften de spectac., de cultu fem. (I), de idolol., de cultu fem. (II) diesen folgen. Diese Ansätze sind allerdings sehr wahrscheinlich und besonders die Ausführungen über das Verhältnis von ad nat. lib. II zum Apologeticum und über die Abfassungszeit des letzteren sehr treffend. Bonwetsch hat nachgewiesen, dass das Apologeticum in einer Zeit geschrieben sein muss, in welcher sich das Gericht über die Anhänger des Pescennius Niger vollzog, während auch schon Albinus besiegt war (c. 35). Deshalb kann die Schrift nicht vor den Frühling 197 fallen und an Spart., Sept. Sev. 9, 1f.; 10, 1 ist nicht zu denken. Nun berichtet aber Spartianus (14, 11f.), dass Severus zur Zeit seines Aufbruches in den Orient viele derer, die ihn bei seiner Einzugsfeier begrüsst hatten, hat tödten lassen (Sommer — Herbst 197), — unzweifelhaft Anhänger der besiegten Prätendenten. Dies stimmt aufs genaueste mit Apol. 35 („post vindemiam parricidarum racematio superstes"). Mithin ist das Apologeticum im Herbst 197 geschrieben. Allein ein doppeltes ist hier zu beanstanden. Erstlich ist die zuversichtliche Behauptung, Tertullian rede in c. 35 von römischen Vorgängen, durchaus nicht begründet. An Syrien zu denken war freilich ein wunderlicher Einfall; aber auch Rom ist hier nicht das Nächstliegende. Wenn Tertullian schreibt: „sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plausores cotidie revelantur", so ist, wenn nicht zwingende Gründe dagegen aufgewiesen werden, einfach bei Carthago zu verharren. Die blutige Verfolgung der Anhänger, der Prätendenten hat sich auch auf die Provinzen erstreckt. Spanien und Gallien erwähnt Spartianus (12, 1) ausdrücklich (s. Höfner, Untersuch. zur Geschichte des Kaisers L. Septim. Sev., 1875, S. 208. 249f.). Africa wird in den uns überlieferten Quellen zwar nicht genannt; aber niemand wird es bestreiten wollen, dass auch dort „Nigrianer" und „Albiner" zu finden waren. Ferner: Bonwetsch hat unzweifelhaft recht, dass die Apol. 35 genannten gaudia publica nur die sein können, welche nach Severs siegreicher Rückkehr aus Gallien nach Rom statthatten (Sommer 197), da erst im Anfang des Sommers 202 wieder solche gefeiert wurden, das Apologeticum aber sicher vor diesem Jahre abgefasst ist; indessen die Abfassung der Schrift im Herbst 197 ist damit

nicht bewiesen; denn Bonwetsch hat sich zu rasch mit der schon von Uhlhorn beleuchteten Angabe Spartians abgefunden, dass die Verfolgungen der Pescennianer mindestens noch im Jahre 198 fortgedauert haben. C. 15, 2f. schreibt Spartianus: „Traiecto denique exercitu a Brundisio continuato itinere venit in Syriam Parthosque summovit. sed postea in Syriam redit, ita ut se pararet ac bellum Parthis inferret. inter haec Pescennias reliquias Plautiano auctore persequebatur, ita ut nonnullos etiam ex amicis suis quasi vitae suae insidiatores appeteret. multos etiam quasi Caldaeos aut vates de sua salute consuluissent, interemit, praecipue suspectus unumquemque idoneum imperio, cum ipse parvulos adhuc filios haberet etc." Ist auch hier zunächst von Ausrottung der Pescennianer in Syrien die Rede, so wird man doch annehmen dürfen, dass auch sonst im Reiche die Verfolgungen noch im Jahre 198 fortgedauert haben (die beiden Siege über die Parther erfolgten noch vor dem Frühling 198; wahrscheinlich noch in diesem Jahre kehrte der Kaiser nach Syrien zurück; bis zum Jahre 200, wie Uhlhorn wollte, führt die Angabe Spartians schwerlich). Sehr zu beachten aber ist es, dass Tertullian im Zusammenhange jener zeitgeschichtlichen Schilderung Apol. 35 schreibt: „Eadem officia dependunt et qui astrologos et aruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant" (seit 196 heisst Caracalla Cäsar). Darnach wäre also, da die Executionen des Jahres 197 möglicherweise auch in Carthago noch fortgedauert haben, das Jahr 198 für die Abfassung des Apologeticum offenzuhalten.

Allein trotzdem ist die von Bonwetsch vorgeschlagene Zeitbestimmung die richtige, und zwar aus folgendem Grunde. In dem ganzen grossen Werke Tertullians, welches eine Fülle zeitgeschichtlicher Notizen enthält, ist weder von den Siegen des Kaisers über die Parther noch überhaupt von einem Partherkriege die Rede. Schon dies wird kaum zufällig sein; entscheidend aber ist, dass an der einzigen Stelle, wo die Parther erwähnt werden (c. 37), dies so geschieht, dass jeder Gedanke an einen Krieg mit ihnen, der eben geführt würde, schlechthin ausgeschlossen ist. Neben Mauren und Markomannen werden sie als besonders zahlreiche Völkerschaft genannt, und Tertullian lässt es durch nichts merken, dass der Kaiser sie eben bekriegt oder bereits besiegt hat. Wäre aber letzteres schon der Fall gewesen, so hätte sich der Schriftsteller wohl gehütet, sie in jener Ausführung zu nennen, deren Spitze in dem Gedanken zusammengefasst ist: Schon die Mauren, Markomannen und Parther sind dem Reiche gefährlich, wie vielmehr die soviel zahlreicheren Christen, wenn sie sich erheben würden. Der zweite grosse Sieg Severs über die Parther ist schon einige Wochen vor dem 15. Mai 198

in Africa bekannt gewesen; denn an diesem Tage ist von dem Aedil und Duumvir T. Aurelius Fortis jener Gedenkstein aufgerichtet worden, der zu Diana in Algier gefunden ist und den parthischen Sieg feiert [1]). Aber man kann zuversichtlich noch einen Schritt weiter gehen. Noch können in Africa überhaupt keine Nachrichten über den parthischen Krieg bekannt gewesen sein, d. h. das Apologeticum ist sicher noch im Herbst des Jahres 197 verfasst worden. Dieses Ergebnis, dem gegenüber so allgemeine Ausdrücke über „externa bella“, wie wir sie c. 19 und 20 lesen, nicht in Betracht kommen, bestätigt sich ferner durch die Beobachtung, dass Tertullian in diesem Werke stets von dem Imperator spricht und den Plural nur braucht (c. 30 f.) als Plural der Kategorie. Seit dem Winter 197/8 aber ist Caracalla Imperator und Augustus [2]). Endlich aber kann auch auf diesem Wege die Abfassungszeit des ersten Buches ad nat. sichergestellt werden. Bonwetsch hat zunächst richtig gesehen, dass die zeitgeschichtlichen Ereignisse, welche in diesem Werke berücksichtigt werden, ebenfalls bis zu den Executionen der Anhänger der Prätendenten reichen (I, 17: „Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant“). Aber sie reichen nicht bis zum Jahre 198, sondern nur bis zum Spätherbst des Jahres 197; denn kurz vor den angeführten Worten heisst es: „Hostes populi nuncupamur. Ita vero sit, cum ex vobis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici et Germanici fiant.“ Im Winter 197/8 nach dem zweiten Siege nahm Severus als Imp. XI den Titel „Parthicus Maximus“ an. Davon wusste man in Africa spätestens im April 198 [3]). Aber dieses Ereignis kann Tertullian noch nicht bekannt gewesen sein; denn die drei Beispiele, die er gewählt hat, beziehen sich überhaupt nicht auf Severus, sondern auf Marc Aurel, Lucius Verus und Commodus [4]). Dies ist, abgesehen von der Stellung der Worte, gewiss, da Severus die Namen „Medicus“, „Germanicus“ niemals getragen hat. Aber auch den Namen „Parthicus“ hat er, wie Höfner (S. 178 f.) gezeigt hat, im Jahre 195 nach dem Kriege mit den Osrhoenern, Adiabenern und Arabern nicht angenommen, sondern nach Münzen und Inschriften nur die Namen: „Parthicus Arabicus“ und „Parthicus

---

1) Renier, Inscr. rom. d'Alg., n. 1727. Höfner a. a. O., S. 244.
2) Renier a. a. O.
3) Renier a. a. O.
4) Den Namen „Parthicus“ nahmen die beiden erst genannten 165/6 an, in demselben Jahre den Namen „Medicus“ (Capitol., Verus 7. Marc. Anton. 9). „Germanicus“ hiessen Marc Aurel und Commodus seit 172 (Capitol., Marc. Anton. 12, Lamprid., Commodus 11).

Adiabenicus". Die eine Inschrift (Mommsen, J. R. N. n. 4923) vom Jahre 195: IMP. CAES. L. SEPTIMI(O). SEVERO. PERTINACI. AVG. PARTHICO. PONT. MAX. TRIB. POT. III. IBP. V. COS. II. P. P.), die dieser Auffassung entgegensteht, kann gegenüber den zahlreichen anders gestalteten Titulaturen nicht in Betracht kommen. Ist aber somit Tertullian unstreitig hier auf die Zeit Marc Aurels zurückgegangen, obgleich es in seinem Interesse lag, möglichst der Gegenwart nahe zu bleiben, so kann der Grund dafür nur darin gesucht werden, dass Severus noch nicht viele siegreiche Kriege mit auswärtigen Nationen damals geführt hatte. Schliesst die Stelle somit direct die Annahme aus, ad nat. I sei nach dem April 198 geschrieben, so indirect die andere, es sei während des Partherkrieges verfasst; denn die neutrale Fassung des Satzes: „cum . . . quotidie Caesares et Parthici et Medici et Germanici fiant" wird sonst psychologisch völlig unbegreiflich. Die Abfassung des Apolog. sowohl als der Schrift ad nat. lib. I fällt mithin in die zweite Hälfte des Jahres 197. Dieses Resultat ist, wie Bonwetsch richtig erkannt hat, nicht nur für das gegenseitige Verhältnis der beiden Schriften, sondern auch für die gesammte altkirchliche Apologetik von Bedeutung. Wenn Tertullian es für angezeigt hielt, neben der Schutzschrift an die Praesides gleichzeitig eine Schrift an das heidnische Volk überhaupt auszuarbeiten, so kann an der Ernsthaftigkeit der Adresse des ersteren Werkes nicht gezweifelt werden. Finden wir nun, dass Justin, Apollinaris, Miltiades ebenfalls besondere Schriften an die heidnische Obrigkeit, resp. die Kaiser, daneben aber solche an das Volk gerichtet haben, so wird es sehr wahrscheinlich, dass die Adresse an die Kaiser, deren Ernsthaftigkeit man bezweifeln könnte, keine blosse Fiction gewesen ist.

2) Allzu skeptisch scheint mir Bonwetsch bei Bestimmung des Datums des Gesetzes gegen die Christen verfahren zu sein. Der Tatbestand ist folgender. Hieronymus (Chron. edid. Schoene T. II, p. 177) bemerkt zum 5. Jahre Severs: „Judaicum et Samariticum bellum motum" (Juni 197/8). Diese Notiz fehlt allerdings im Armenier, in der Epitome Syria und bei den Byzantinern. Allein der Armenier ist grade hier lückenhaft, ein Grund also nicht vorhanden, die Nachricht dem Chronicon Eusebs abzusprechen. Dieses verbietet sich umsomehr, als der Gewährsmann des Eusebius, Julius Africanus, selbst Palästinenser gewesen ist, unzweifelhaft die palästinensischen Verhältnisse besonders berücksichtigt und dazu die orientalischen Ereignisse unter der Regierung des Severus als erwachsener Mann durchlebt hat. Mithin darf die Nachricht mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die Chronik des Africanus zurückgeführt werden. Nun erzählt auch

Spartianus (16, 7) unmittelbar nach dem Bericht über die Annahme des Titels „Parthicus“ und der Rückkehr des Kaisers von Parthien nach Syrien: „filio sane concessit, ut triumpharet; cui senatus Judaicum triumphum decreverat idcirco quod et in Syria res bene gestae fuerant a Severo.“ Dies Ereignis würde demnach jedenfalls noch auf das Jahr 198 anzusetzen sein, der Ansatz Spartians mithin vortrefflich zu der Angabe des Hieronymus stimmen. Allerdings hat Spartianus die Chronologie der Ergebnisse der Jahre 197 Schluss bis 202 verwirrt; so scheint er die Einnahme Ktesiphons in das Jahr 201 zu setzen und ist sich überhaupt über die verschiedenen Züge des Kaisers nicht klar geworden. Aber sein Bericht zeigt deutlich, dass die Rückkehr aus dem Osten nach Syrien und der kleine jüdische Triumph in seiner Quelle zusammengeordnet waren; also darf angenommen werden, dass der jüdisch-samaritanische Aufstand in das Jahr 197/8, seine Beendigung in den Sommer 198 gefallen ist [1]. Wahrscheinlich wäre dieser Tatbestand schon früher zur Anerkennung gekommen, hätte man nicht darnach getrachtet, einen directen pragmatischen Zusammenhang zwischen dem bellum Judaicum und dem Gesetze Severs gegen Juden und Christen herzustellen [2]. Auf einen solchen muss verzichtet werden. Nach Spartian freilich könnte man ihn zu ermitteln versucht sein; denn nach ihm scheint es, als sei das betreffende Gesetz vom Kaiser erlassen worden auf der Reise von Antiochien nach Alexandrien, diese Reise ist aller Wahrscheinlichkeit nach in das Jahr 199 zu setzen [3]. Allein andererseits bringt Spartian diese Nachricht erst, nachdem er erzählt hat, dass Severus sich und seinen Sohn in Antiochien zu Consuln des folgenden Jahres ernannt habe und dass das Consulat von beiden in Syrien wirklich angetreten sei. Jenes Consulatsjahr aber ist das Jahr 202; mithin ist nach dieser Berechnung das betreffende Gesetz im Jahre 202 erlassen. Will man nun nicht annehmen, dass Severus in den Jahren 198/9 — 201/2 zweimal von Antiochien durch Palästina nach Alexandrien gezogen, oder dass er überhaupt erst im Jahre 202 dorthin abgegangen sei — eine Annahme, die nicht wahrscheinlich ist, da er Anfang Sommer 202 sicher wieder in Rom gewesen ist —, so ist zu schliessen, dass Spartian die antiochenischen Ereignisse vor und

---

1) Höfner (S. 235 f.) unterschätzt die Angabe des Hieronymus und verzichtet deshalb auch darauf, Spartians Nachrichten zu benutzen.

2) Spartian, Sever. 17, 1: „In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. idem etiam de Christianis sanxit.“

3) Vgl. auch Bonwetsch a. a. O., S. 11.

nach dem Aufenthalte des Kaisers in Alexandrien und weiter das, was auf dem Hin- und Rückwege geschehen ist, verwirrt hat. Es scheint also nicht mehr entschieden werden zu können, ob das Gesetz im 6. resp. 7. oder im 9. Jahre des Kaisers erlassen ist. Allein abgesehen davon, dass die Bewilligung „sehr vieler Rechte“ an die Palästinenser, mit welcher Spartian jenes Gesetz in unmittelbare Verbindung gestellt hat, schwerlich unmittelbar nach Beendigung des syrisch-samaritanischen Aufstandes erfolgt ist, treten die Angaben des Eusebius, deren Zuverlässigkeit Bonwetsch unterschätzt hat, für den späteren Ansatz ein. Hist. eccl. VI, 2, 2 datirt Eusebius ausdrücklich den plötzlichen Ausbruch der Christenverfolgung in Alexandrien auf das 10. Jahr des Severus (*Δέκατον μὲν γὰρ ἐπεῖχε Σεβῆρος τῆς βασιλείας ἔτος, ἡγεῖτο δὲ Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς λοιπῆς Αἰγύπτου Λαῖτος*), d. h. auf das Jahr 202/3. Eine solche genaue Datirung in der Kirchengeschichte dieses Schriftstellers ist in den allermeisten Fällen durchaus zuverlässig. Nun berichtet derselbe aber weiter (c. 7): „Um dieselbe Zeit (wie Clemens) schrieb auch ein anderer Schriftsteller, Namens Judas, über die 70 Wochen Daniels und führte seine Zeitbeschreibung bis zum 10. Jahre des Severus herab. Er glaubte, dass die vielbesprochene (!) Erscheinung des Antichrists schon damals nahe sei. So heftig hatte die an die damalige Verfolgung sich anschliessende Bewegung den Sinn der Meisten verwirrt [1].“ — Der Schluss: lediglich, weil Judas seine Schrift im 10. Jahre des Severus abgeschlossen hat, hat Eusebius den Ausbruch der Verfolgung auf dieses Jahr datirt, ist gänzlich unwahrscheinlich. Unzweifelhaft hat er in dem Buche das gelesen, was ihn zu seinem Ansatze (c. 2, 2) berechtigt hat; denn eine Geschichtserzählung hat ja Judas in jenem Werke geliefert. Wäre die Verfolgung früher in Alexandrien ausgebrochen, so hätte Eusebius, der sich grade über die alexandrinischen Vorgänge jener Zeit instruirt hat, dies sicher gewusst und mitgeteilt. Fällt aber der Ausbruch der Verfolgung in das Jahr 202, dann wird man schwerlich mehr zögern dürfen, denselben mit jenem Edict zu combiniren, welches Severus erlassen hat, und dieses selbst auf das 9. Jahr des Kaisers (s. o.) zu datiren. An sich freilich wird man sich für die vordecianische Zeit hüten müssen, die factischen Zustände, in welchen sich die christlichen

---

[1] Unrichtig hat Closs die für Eusebius so charakteristischen Worte *οὕτω σφοδρῶς ἡ τοῦ τότε καθ᾽ ἡμῶν διωγμοῦ κίνησις τὰς τῶν πολλῶν ἀνατετεαράχει διανοίας* übersetzt. Rufin giebt den Gedanken Eusebs völlig richtig wieder: „Is (scil. Judas) etiam divulgatam antichristi praesentiam iam iamque aestimans imminere multorum ex nostris fidelium animos perturbavit.“

Gemeinden in den Provinzen befanden, nach der Stellung abzuschätzen, welche die verschiedenen Kaiser, soweit uns bekannt ist, zum Christentum einnahmen. Grade die carthaginiensischen Vorgänge des Jahres 197 sind nach dieser Seite hin sehr lehrreich; aber wenn selbst die sonst so schweigsamen Scriptores hist. Aug. eine besondere Massregel des Kaisers gegen die Christen erwähnen [1]) und zwar grade in der Biographie des Imperators, der als Parvenü sich mehr und mehr in der Rolle gefiel, die Antonine zu verherrlichen, Marc Aurel zu copiren u. s. w., so hat man allen Grund zu der Annahme, dass dem Gesetz diesmal nachdrücklich Folge gegeben wurde. Dazu kommt, dass auch für die Provinz Africa der Ausbruch neuer Verfolgungen mit der grössten Wahrscheinlichkeit für das 10. Jahr des Severus nachgewiesen werden kann. Fraglich scheint allerdings zu bleiben, ob wir an dem Wortlaut der Fassung, welche Spartian dem Erlasse gegeben — darnach wäre nur ein „Christianos fieri" verboten worden — festhalten dürfen. Allein in Wahrheit kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, dass das Gesetz keine Toleranzartikel für die zeitherigen Bekenner der christlichen Religion enthalten haben kann. Nur dies kann gefragt werden, ob es sich lediglich um eine Wiedereinschärfung der alten Gesetzgebung gehandelt hat — der von Spartian gewählte Ausdruck wäre in diesem Fall als eine Flüchtigkeit zu beurteilen —, oder ob der neue Erlass die Richter ausserdem noch anwies, vor allem mit unerbittlicher Strenge die christliche Propaganda zu bekämpfen. Schon früher (in jüngster Zeit Görres, Jahrb. für protest. Theol. 1878, S. 273 f.) hat man sich letzterer Annahme zugekehrt und hat darauf hingewiesen, dass uns grade in der severianischen Verfolgungszeit eine unverhältnismässig grosse Zahl von Märtyrern aus den Katechumenen entgegentritt. Eine sichere Entscheidung zu treffen, ist schwer, da Spartian in jedem Falle ungenau referirt hat; aber unwahrscheinlich ist jene letztere Annahme durchaus nicht. In einer Zeit, in welcher das 37. Capitel des Apologeticum geschrieben worden ist, konnte sich ein aufmerksamer Staatsmann bei der trajanischen Politik gegen das Christentum schwerlich beruhigen. Die Anweisung, der Verbreitung desselben mit allen Mitteln energisch entgegenzutreten, war deshalb eine naheliegende und verständige Massregel. Dürften wir annehmen, dass der Kaiser diesen Gedanken scharf und bestimmt ins Auge gefasst und darum zunächst factisch auf ausserordentliche Massregeln gegen die ganze Secte verzichtet hat, so gewännen wir zwischen der Christenpolitik des Trajan

[1]) Bei Dio kann, wie Höfner, S. 239 richtig bemerkt hat, jenes Gesetz schwerlich gestanden haben.

und seiner Nachfolger einerseits und der des Maximin, Decius und Valerian anderseits eine wichtige Mittelstufe. Jene unterschieden überhaupt noch nicht, Severus suchte den christlichen Nachwuchs vor allem zu unterdrücken, Maximin und seine Nachfolger den Klerus. So würde sich in der Politik der Kaiser die Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst spiegeln.

3) Bonwetsch sucht wahrscheinlich zu machen, dass die grossen antikatholischen Streitschriften Tertullians: de monog., de ieiunio, de ecstasi, de pudicitia bald nach 203/4, jedenfalls vor dem Jahre 207, also vor der dritten Ausgabe des Antimarcion, adv. Prax., de carne etc. abgefasst seien; nur betreffs der Schrift de pudic. hält er eine spätere Abfassung für nicht ganz unwahrscheinlich. Es ist nicht möglich, an diesem Orte auf die schwierigen Fragen einzugehen, welche Stellung und Bedeutung den Schriften de virg. vel. und de anima beizumessen ist, wann und aus welchen Ursachen der völlige Bruch Tertullians mit der Grosskirche u. s. w. eingetreten ist und wie die antignostischen Schriften ihrer Zeitfolge nach zu ordnen sind. Was den letzteren Punkt betrifft, so wird überhaupt auf jede Datirung, die über die directen Angaben Tertullians selbst hinausführt, zu verzichten sein. Denn solange wir nicht wissen, welchen Umfang die erste Ausgabe des Antimarcion gehabt hat, wann sie erschienen ist, und über welchen Zeitraum sich die Arbeit Tertullians an der dritten Ausgabe jenes Werkes erstreckt hat, bleiben wir — die Schrift de praescr. haer. ausgenommen — über die Abfassungszeit der übrigen antignostischen Schriften im Dunkel. Aber, wie gesagt, von alle dem abgesehen, scheint mir die Hauck'sche Annahme, die drei Schriften de monog., de ieiunio, de pudicitia gehörten der Zeit nach dem Jahre 207/8 an, durchaus begründet, so wenig die Argumentation, welche Hauck geliefert, ausreichend und seine Voranstellung der Schrift de pudicitia begründet ist. Zunächst ist der Eindruck, den schon Hesselberg [1]) empfunden hat, auch mir einer der sichersten, dass der Schriftsteller, welcher de monog., de ieiun. und de pudicit. geschrieben hat, seine Feder nicht mehr in dem kirchlichen Geiste hat führen können, der das grosse Werk wider Marcion und die Bücher de carne Christi etc. beselt. Dies ist mehr als ein Geschmacksurteil und das Argument, welches Bonwetsch dagegen der Stelle adv. Prax. 1 glaubt entnehmen zu dürfen [2]), fällt wenig ins Gewicht. Denn auch zugestanden, was übrigens völlig unsicher ist, dass Tertullian adv.

[1]) Hesselberg setzt die drei montanistischen Hauptschriften nicht früher als auf das Jahr 212 an.

[2]) „Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis."

Prax. 1 auf eine literarische Verteidigung des Parakleten angespielt hat, so bürgt schlechterdings nichts dafür, dass darunter jene drei antikatholischen Schriften zu verstehen sind. Es lässt sich vielmehr, wenn ich recht sehe, direct wahrscheinlich machen, dass dieselben wie die Schrift ad Scapulam erst zur Zeit der Regierung Caracallas, wenn nicht noch später, abgefasst sind. De monog. 3 lesen wir in einer Erklärung jenes damals so viel besprochenen 7. Capitels des 1. Korintherbriefes: „. . . cur non potuerit post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum supremam iam carni fibulam imponere, iam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto factum sit, annis circiter CLX exinde productis?“ Man wird nicht leugnen können, dass es mit der hier genannten Zahl eine andere Bewandtnis hat, als mit jenen im 7. und 9. Capitel des 1. Buches ad nat., wo Tertullian angiebt, seit Christi Geburt seien noch nicht 250 resp. 300 Jahre verflossen. Unzweifelhaft hat sich Tertullian eine Vorstellung über den Verlauf der Missionstätigkeit des Paulus und über die Chronologie seiner Briefe gebildet. Wir wissen freilich nicht anzugeben, in welche Zeit er die Abfassung des 1. Korintherbriefes verlegt hat. Aber das darf doch als sehr wahrscheinlich gelten, dass ein jeder, der auf Grund der paulinischen Briefe selbst und der Apostelgeschichte die Abfassungszeit des 1. Korintherbriefes zu bestimmen versuchte, denselben eher nach als vor das Jahr 55 ansetzte. Dann aber fällt die Abfassung der Schrift de monogamia eher nach als vor das Jahr 215, jedenfalls in die Regierungszeit des Caracalla. Nach Bonwetschs Annahme aber, der übrigens diese Stelle nicht berücksichtigt hat, müsste Tertullian geglaubt haben, Paulus habe jenen Brief um das Jahr 45 geschrieben. Das ist nicht absolut unmöglich, aber doch wohl hinreichend unwahrscheinlich. Ist aber die Schrift de pudicitia, wie auch Bonwetsch zuzugeben geneigt ist, noch eine geraume Zeit nach den Schriften de monog. und de ieiun. verfasst worden, so darf man wohl dreist einen Schritt weiter gehen und in jenem römischen „pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum“, qui „edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“, jenen Bischof erkennen, der nach Hippol., Philosoph. IX, 12 als *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* — Callist (217—222). Hätte Zephyrinus schon ähnliche Indulgenzen gewährt, so hätte Hippolyt dies schwerlich übergangen. Dass aber die schriftstellerische Wirksamkeit Tertullians nicht nur, wie Bonwetsch anzunehmen geneigt ist, etwa 15 Jahre gedauert hat, kann auch sonst wahrscheinlich gemacht werden. Ein Grund, dieselbe sich

mit dem Jahre 212 etwa abgeschlossen denken zu müssen, besteht durchaus nicht: die naheliegende Combination zwischen de pudicitia und Philos. IX, 12 aber, sowie das Datum für die Abfassungszeit der Schrift de monog. fallen schwer ins Gewicht. Schliesslich sei bemerkt, dass auch der Ansatz für die Abfassungszeit der verlorenen Schrift de ecstasi auf das Jahr 204 f. zu früh erscheint, denn da diese Schrift gegen den Antimontanisten Apollonius gerichtet gewesen ist, dieser aber (Euseb. H. e. V, 18, 12) nach eigener Angabe im 40. Jahre nach dem Auftreten Montans geschrieben hat, so wird man geneigt sein, die Schrift de ecstasi eher nach als vor das Jahr 210 anzusetzen. Allerdings kann die Annahme nicht sicher widerlegt werden, dass Montanus schon um das Jahr 160 aufgetreten ist; aber für dieselbe spricht nichts, während die entgegenstehende, nach welcher der Anfang der montanistischen Bewegung etwa ein Decennium später fällt, durch sehr beachtenswerte Gründe gestützt werden kann.

2.

Rationalismus im früheren Mittelalter.

Von

D. J. L. Jacobi.

D. Reuters sehr verdienstliches Werk über die Aufklärung im Mittelalter lenkt die Aufmerksamkeit auf Spuren rationalistischer Auffassung. Ich weise in dem folgenden auf ein solches Zeugnis hin, welches, soviel mir bekannt ist, bisher übersehen worden. Es findet sich in Mais Nova Bibliotheca Patr. VII, P. III (Rom 1854), p. 76. An dieser Stelle teilt Mai aus dem Vaticanischen Codex Nr. 554 Pal. ein Fragment mit, welches dem Pönitentiale des Egbert voransteht. Es ist dasselbe Pönitentiale, nach den von Mai bezeichneten Anfangsworten, welches Wasserschleben in seinen Bussordnungen der abendländischen Kirche (S. 231 ff.) herausgegeben hat, und welches man mit ihm (S. 40) nach Hildenbrands Vorgang für das echte unter den verschiedenen Beicht- und Bussbüchern halten darf, welche unter dem Namen des Egbert von York Verbreitung erlangten.

Mai hält das von ihm abgedruckte Fragment für die Vorrede zu diesem Pönitentiale. Darin irrt er; es ist ohne unmittelbaren Zusammenhang damit, denn es ist vielmehr der Epilog zu dem Pönitentiale des Theodorus von Canterbury, welches mithin den voraufgehenden, aber verlorenen Teil des Codex gebildet haben muss. Wasserschleben hat dieses Werk aus einer Wiener Handschrift zu Tage gefördert und (S. 182 ff.) mit dem Prolog und Epilog (S. 219) abgedruckt. Vollständig ist der letztere auch hier nicht und der Text ist im ganzen noch verdorbener als bei Mai; jedoch ergänzen sich glücklicherweise beide Bruchstücke, denn Wasserschleben giebt den Anfang, welcher bei Mai fehlt, und Mai giebt den Schluss, welcher bei Wasserschleben fehlt. Auf diesen Schluss aber kommt es uns vornehmlich an.

Der Inhalt des Epilogs ist hie und da durch die Verderbnis des Textes etwas unklar geworden. Wenden wir einige Verbesserungen an, welche sich leicht und mit Evidenz ergeben, so werden folgende Hauptgedanken verständlich: Das Vorangehende sei es, was seine Vorgänger nach den Aussprüchen des Erzbischofs Theodorus aufgezeichnet (und was der Verfasser überarbeitet habe). Wenn jemand aber Geeigneteres und Besseres zu haben glaube, so wünsche der Verfasser, dass jener gebrauche, was er habe und sich um sein Werk nicht kümmere; was darin verdorben scheine, sei dem Fehler der Schreiber und Uebersetzer, die ja Barbaren seien, zuzurechnen. Von manchen verdorbenen Stellen werde mit Recht geleugnet, dass sie Weistümer des Theodorus seien, dennoch habe er nicht weniges davon mit aufgenommen, weil es von vielen und in Verbindung mit dem Echten als Gesetz betrachtet werde; er hoffe in späteren Büchern die Hauptsachen nach Kräften zu verbessern. Da aber dies doch ungewiss sei, so habe er inzwischen einiges Notwendige im Pönitenzbuch angefügt. Es sei zugleich sein Bemühen, den Theodorus zu verteidigen und damit einem Wunsche der Empfänger zu genügen. Er bittet um ihren Beistand in diesem Kampf gegen Schmähungen der Widersacher, welche er erwartet. Solchen sei es leichter, Anstrengungen zu verkleinern, als selbst bei der Arbeit zu schwitzen.

Die Angriffe richten sich also gegen Theodorus, gegen die von ihm ausgehende Gesetzgebung und gegen die Gestaltung derselben durch den Verfasser. Sie kommen aber von einer Seite, welche nicht bloss den kirchlichen Satzungen des Theodorus abgeneigt ist, sondern auch sich mit den höchsten kirchlichen Autoritäten in Widerspruch befindet. Die grössten abendländischen Kirchenlehrer werden von den Gegnern spöttisch behandelt, und die sarkastische Charakteristik derselben ist, wenn auch voll feind-

seliger Verkennung, doch nicht ohne richtige Beobachtung und treffende Bezeichnung ihrer Fehler. Dieser Teil des Berichtes ist es nun, welcher vor allem unser Interesse erregt. „Manche von den Unseren“, heisst es, „haben gelernt mit beweglicher Zunge die weisesten Männer der Kirche Gottes zu verunglimpfen: Den heiligen Hieronymus nennen sie eine böse Zunge; Augustin einen Schwätzer; Isidor wisse nur Glossen zusammenzustellen; der heilige Gregor sei ein Nachtreter anderer, habe ohne viele Arbeit nachgesprochen, was die anderen vor ihm vorgetragen.“ Manche Aeusserungen des Unglaubens gehen noch weiter; sie richten sich gegen Bibel und Offenbarung selbst. Moses, sagte dem Verfasser ein aufgeblähter Anhänger heidnischer Fabeln, habe nichts an Wissen erlangt oder mitzuteilen vermocht [1]).

Aus dem Vorliegenden ergiebt sich, dass es den Gegnern des Verfassers weder um eine systematische Ordnung der Theodorischen Kirchengesetze, wie sie der Verfasser versucht, zu tun ist, noch um die Ausgleichungen Theodorischer und anderer Satzungen, welche er sich angelegen sein lässt. Vielmehr ist ihnen Theodorus mit seiner ausgedehnten Disciplinargesetzgebung verhasst. Sie wollen offenbar grössere Freiheit in der Kirche, als er sie gestattet, und halten die Bestrebungen, diese Gesetze einzubürgern, mindestens für überflüssig. Der Subjectivismus, welchen sie nach dieser Seite hin offenbaren, steht aber im engsten Zusammenhange mit einer durch die classische Literatur tief bestimmten Bildung. Aus solchem heidnischen Geiste entspringt bei ihnen die Geringschätzung der höchsten kirchlichen Autoritäten, und selbst in dem bezeichnenden Inhalt und Ausdruck ihrer herben Urteile über die Kirchenväter erkennt man unzweideutig die an classische Lectüre gewöhnten Männer, deren Zungenfertigkeit mit rhetorischer Bildung zusammenhängen mag. Unter den Fabeln der Heiden, welche sie vorziehen, werden aber nicht lediglich die classischen Poesien zu verstehen sein. Denn da ihnen der Verfasser Moses entgegenhält, als den Geschichtschreiber

---

1) „Et quia de nostris quidam sapientissimos sugillare ecclesiae Dei linguae suae volubilitate didicerunt; sanctum loquor Hieronymum quem maliloquum hominibus inquiunt; Augustinum multiloquum, Isidorum glossarum compositorem: taceo de reliquis, cum sanctum aiunt Gregorium apostolum nostrum ea dixisse facile, quae ceteri prius exposuerunt, tritis aliorum callibus ingredientem. Inde noviter audivi, quod horreo dicere, quendam ventricosum gentilium fabularum sectatorem, legis Dei latorem et operis totius mundi scriptorem sugillare; quid, inquiens ipse Moyses emeritus vel scire, vel ei dicere potuisset?“ Offenbar sind in dem letztern Satze mehrere Fehler. Der Text hat maritus, wofür Mai emeritus setzt; eine gleichfalls nicht befriedigende Vermutung; vielleicht merito? Ferner hat der Text potuisse. Endlich ist das ei sicher unrichtig; vielleicht edicere.

der Schöpfung und Lehrer des Sittengesetzes, und da sie behaupten, das alles besser zu wissen, so muss es sich bei ihnen auch um philosophische Ideen gehandelt haben. Man wird voraussetzen müssen, dass sie sich mit Fragen über Gott und Schöpfung beschäftigten, und wenn die Lösung derselben der biblischen widersprach, so werden sie mehr oder minder klar Gedanken pantheistischer Art und über die Ewigkeit der Welt gehegt haben. Es ist nicht einmal nötig, eine ausgebreitete Lectüre classischer Werke dieses Inhalts anzunehmen. Es genügte zur Kenntnis solcher Lehren, was ihnen Cicero oder Augustin de civitate dei lib. XII zuführte. Solchen Wirkungen der classischen Studien ist verwandt die bekannte Aeusserung des Grammatikers Vilgard in Ravenna (Glaber Rodulf II, 12; vgl. Neanders K.-G. III, II. S. 471), dass ihm Virgil, Horaz und Juvenal im Traum erschienen, ihm Ruhm verheissen und ihn zur Leugnung christlicher Dogmen verführt haben; allein der Unglaube jener Männer ist principieller, bewusster und in der Kundgebung kecker.

Alles kommt nun darauf an, Zeit und Ort und die übrigen historischen Bedingungen zu ermitteln, in welche sie gehören. So wichtig sie für die Culturgeschichte sind, wenn sie dem ersten Jahrtausend angehören, so geringes Interesse würden sie erregen, wenn sie am Ende des Mittelalters sich fänden. Nun dürfen wir als sicher annehmen, dass Vorrede und Epilog von demselben Autor, dem Bearbeiter der Theodorischen Gesetzsammlung, herrühren. Theodorus von Tarsus, welcher von 668—692 Erzbischof von Canterbury war, ist bereits gestorben, als der Verfasser schreibt. Ebenso ist Eoda (die Richtigkeit des Namens bleibt dahingestellt), der Zeitgenosse Theodors, welcher zunächst seine judicia aufzeichnete, nicht mehr am Leben, wie man aus den Aeusserungen der Vorrede schliessen muss. Ueber den Tod der beiden scheint sogar schon längere Zeit vergangen zu sein, da der Epilog bemerklich macht, dass die Gesetzsammlung in ziemlicher Verbreitung und in verschiedenartigen Recensionen vorhanden sei. Wiederum aber darf der Abstand von Theodorus nicht zu weit ausgedehnt werden, weil der Verfasser ihn in der Vorrede als einen Mann seiner Zeit bezeichnet (hujus nostri saeculi), auch gedenkt er des Beda noch nicht, welcher 735 starb und dessen Autorität also wohl zur Zeit, da der Verfasser schrieb, noch nicht der des Theodorus ebenbürtig war. Setzen wir demnach das vorliegende Pönitentiale des Theodorus gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden, so stimmt damit wohl zusammen und bezeichnet zugleich die Grenze, über die nicht hinabzugehen ist, das Pönitentiale des Egbert, welcher bis 767 Erzbischof von York war. Denn dieses Werk enthält

Anführungen Theodorischer Gesetze, welche nach Form und Folge der Bearbeitung der Sammlung, die uns vorliegt, entnommen sind. Auf dies Abhängigkeitsverhältnis des Egbert'schen Buches macht Wasserschleben mit Recht aufmerksam. Wäre die Ansicht desselben Gelehrten in Betreff des Verhältnisses zwischen dem Pönitentiale, welches er dem Beda zuweist, und dem Theodorischen unzweifelhaft, so würde man, da Beda um 735 starb, das letztere sogar bis in die ersten Jahrzehnte des achten Jahrhunderts hinaufrücken müssen. Wirklich scheint manches für diese Abhängigkeit des sogenannten Beda zu sprechen. Ich zähle sechs Bestimmungen, welche in beiden Pönitentialen identisch sind; aber in einer Reihe anderer Parallelen weicht Beda auffällig ab und schliesst sich vielmehr der von d'Achery zuerst bekannt gemachten Recension des Theodorus an. Nicht selten erscheinen die sogenannten Canones Gregorii als gemeinsame Quelle, und es muss daher als möglich gelten, dass auch die identischen Sätze aus einer Quelle abgeleitet sind, die nicht mehr nachweisbar ist. Es ist mir trotz mehrfacher Titelangaben der Handschriften überhaupt sehr zweifelhaft, ob Beda Verfasser dieses Buches sei. Er hat seine Kirchengeschichte nicht vor 731 vollendet und nachher ein Verzeichnis seiner Schriften aufgesetzt, in welchem es fehlt. Diesen Katalog hat er sicher in der Erwartung gemacht, dass er nicht mehr im Stande sein werde, viele neue Werke zu schreiben. Das Pönitentiale liegt in einer ganz anderen Richtung als seine übrigen Werke und würde also eine Wendung seiner Studien bezeichnen, die je später desto unwahrscheinlicher ist. Es ist ausserdem ein dürftiges, mit der wortreichen Behandlung der Dinge, die ihm eigen ist, nicht recht übereinstimmendes Büchlein. Endlich erwähnen die alten Biographen nichts davon, auch nicht der Anonymus, welcher Schriften von Beda aufzählt [1]). Gewiss ist ferner, dass die irische Canonensammlung, welche Wasserschleben 1874 herausgegeben hat, nicht als Zeugnis gebraucht werden darf, so erwünscht dies auch wäre, da die Handschriften, welche dafür benutzt sind, nach der Angabe des Herausgebers bis in das neunte, für einen Teil des Werkes sogar bis in das achte Jahrhundert zurückreichen. Allein die wenigen Canones des 54. Buches, welche in Frage kommen, haben offenbar nähere Verwandtschaft mit der Recension bei d'Achery als mit der andern.

Mag nun aber Beda und die irische Sammlung immerhin beiseite gelassen werden, dennoch scheinen die übrigen Bedingungen die Abfassung des Epilogs und seine Gegner bestimmt

---

[1]) Werner in seiner Monographie über Beda erklärt Bedas Autorschaft ohne neue Gründe für wahrscheinlich.

in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts zu versetzen. Nur der Einwand ist noch übrig, dass grade die charakteristische Stelle nicht in dem Wiener Codex der Ausgabe von Wasserschleben, sondern nur bei Mai vorhanden sei und deshalb ein Zusatz einer vielleicht sehr späten Zeit sein könne. Ich halte dies Bedenken für wenig begründet. Denn der Schluss des Epilogs im ersten Codex geschieht inmitten eines Satzes, ist also ein ganz zufälliger, und anderseits hängt die Beschreibung der Gegner in dem römischen Codex untrennbar mit dem Vorangehenden und Folgenden zusammen, welches unzweifelhaft von demselben Verfasser ist. Um jedoch auch hier für Vermutungen eine Grenze zu finden, habe ich mich bemüht, das Alter der römischen Handschrift zu erfahren. Da mir selbst nicht vergönnt war, sie zu sehen, so ersuchte ich den verewigten Tischendorf um seine Vermittlung. Er erkundigte sich bei einem der geübtesten Kenner römischer Handschriften, dem gelehrten Vercellone, welcher urteilte: „Ich glaube nicht, dass das Fragment nach dem zehnten Jahrhundert geschrieben worden sei.“ Um noch sicherer zu gehen, wandte ich mich an eine zweite, anerkannt vorzügliche Autorität auf diesem Gebiete der Diplomatik, den Bibliothekar der Vaticana, Cardinal Pitra, welcher mit dankenswerter Bereitwilligkeit die Handschrift prüfte und mit Bestimmtheit seine Ansicht dahin aussprach: Die ganze Handschrift sei aus der Epoche gegen das zehnte Jahrhundert. Das Urteil zweier so ausgezeichneter Kenner, welche unabhängig von einander zu demselben Resultat gelangten, darf als massgebend betrachtet werden. Wollte man selbst die Entstehungszeit der Handschrift in den Anfang des elften Jahrhunderts verlegen und behaupten, dass die Polemik gegen jene Ungläubigen in diese Zeit gehöre, wo sie mehrere Analogien finde, so wäre die Notiz gleichwohl von nicht geringem Belang. Aber ich halte diese Skepsis für übertrieben und die Ursprünglichkeit der Stelle im Epilog für verbürgt durch den Zusammenhang. Uebrigens ist die römische Handschrift nach Mais Notiz ein Cod. Palatinus, ursprünglich mithin Bestandteil der Heidelberger Bibliothek, wohin sie aus England gekommen sein wird, denn dafür deutet die Vereinigung zweier englischer Disciplinarbücher in so früher Zeit. Der Ort der Häretiker ist dieselbe Kirche. Der Bearbeiter der Theodorischen Canones bestimmt sein Werk für die angelsächsische Kirche und Geistlichkeit. Er bezeichnet Gregor den Grossen als den Apostel seines, also des angelsächsischen Volkes und nennt sich selbst discipulus Umbrensium, gehört also seiner Jugend und Bildung nach in die northhumbrischen Gegenden und steht vermutlich in Verbindung mit Beda, der Schule von Weremouth und der aufblühenden von York. Keine Andeutung führt darauf, dass er zur Zeit, da

er schreibt, nicht mehr in jenen Gegenden sich aufhalte. Für die Anfänge der northhumbrischen Kirche waren abwechselnd römisch-angelsächsische und britische Einflüsse tätig gewesen. Die letzteren hatten durch Aidan von St. Jona das Uebergewicht erhalten, bis 664 die andere Partei den Bischof Collman von York verdrängte. Dieser scheint nicht ganz ohne kirchliche Gelehrsamkeit gewesen zu sein, so geringschätzig auch die römisch-gesinnten Priester auf der Gegenseite über seine und seiner Vorgänger Rudität sprechen. Die ersten Grundlagen der Studien werden mithin hier wohl vorhanden gewesen sein, aber zur Bedeutung gelangten sie doch erst durch und seit Theodorus von Canterbury. Was er für die Einrichtung der Schulen, für eine gebildetere Form des Gottesdienstes, für die Einführung und Verbreitung griechischer und lateinischer Autoren tat, trug, verbunden mit Bedas wissenschaftlichen Anregungen, grade in Weremouth und York die besten Früchte. Dazu kam der seit seiner Epoche rasch gesteigerte Verkehr mit Rom und Gallien. Nicht nur für die Kenntnis der kirchlichen und Profan-Schriftsteller in lateinischer Sprache erwachte ein reger Eifer unter den Angelsachsen, sondern Beda berichtet auch, dass noch zu seiner Zeit sich bei manchen grosse Fertigkeit in der griechischen Sprache erhalten habe, die sie von Theodorus geerbt hätten (H. e. IV, 2). Alcuin sagt in seinem Gedicht über die Heiligen der Kirche von York (Monumenta Alcuin. ed. Wattenbach et Duemmler, pag. 128), dass um 776 in der Bibliothek der Kirche ausser den lateinischen Kirchenvätern bis auf Beda herab Werke des Athanasius, Basilius, Chrysostomus und eines Clemens vorhanden gewesen seien. Von classischen Autoren nennt er Aristoteles; vielleicht meint er nur dessen Organon und in lateinischer Uebersetzung; ferner Cicero, Virgil, Statius, Lucan, eine Reihe von Grammatikern und Scholiasten, die Historiker, Plinius und ausserdem, wie er sagt, eine grosse Zahl nicht genannter anderer Autoren. Die Schriftsteller waren also vorhanden, aus denen ein solcher Unglaube geschöpft werden konnte. Wir finden bei den im achten Jahrhundert der römischen Kirche tief ergebenen Angelsachsen sonst keine Regung des Rationalismus. Wo eine Spur der Beschäftigung mit philosophischen Problemen auftaucht, wie bei dem ziemlich vielseitigen Aldhelm von Malmesbury, dem ältern Zeitgenossen Bedas, nimmt sie sogar eine apologetische Richtung. Aldhelm glaubt die metaphysischen Principien des Aristoteles zu kennen, er stellt aber die Lehre der Bibel ihnen gegenüber. Selbst die Speculation des Fredegis von York macht keine nennenswerte Ausnahme; denn ich halte sie mit Prantl für äusserst wenig rational. Dennoch lässt der Verfasser des Epilog keinen Zweifel darüber, dass es Männer

angelsächsischer Nation sind (de nostris quidam), mit welchen er streitet. In diesem Volke und in dieser Zeit ist die Erscheinung derselben überraschender als unter den südlichen Nationen, wo nach Giesebrechts Nachweisungen die Fäden, an welchen sich der heidnische Geist fortleitete, sich deutlicher verfolgen lassen. Aber je unerwarteter, desto beachtenswerter ist die Tatsache. Da sich die Feindschaft besonders gegen Theodorus richtete, so könnten möglicherweise Antipathien zwischen den Bistümern York und Canterbury hineinspielen, welche aus dem Rangstreit zwischen Theodor und Wilfrid zurückgeblieben sein mochten; aber eine Andeutung darauf liegt nicht vor.

Ebenso wenig giebt der Verfasser einen Wink über Einwirkungen, welche von Irland herrührten, welche aber dessen ungeachtet nach dem allgemeinen Verhältnis zwischen den Kirchen beider Inseln höchst wahrscheinlich sind. Dass Irland seit der Stiftung seiner Kirche die Studien pflegte und sie zu einer bedeutenden Blüte brachte, ist anerkannt. Man hat mit der kirchlichen Gelehrsamkeit auch die Lectüre der Classiker verbunden. Selbst die Kenntnis der griechischen Sprache scheint sich dort länger erhalten zu haben als in der angelsächsischen Kirche. Denn da Johannes Erigena sicherlich seine Heimat in Irland hat, so wird er die Kenntnis der griechischen Sprache, die er besitzt, dort erworben haben, während wir in der angelsächsischen Kirche des neunten Jahrhunderts nichts mehr von dieser Tradition zn entdecken vermögen. Es findet sich eine Spur, dass man den heidnischen Geist, der ans classischer Lectüre kommt, abzuwehren sucht. In der Sammlung der irischen Canones, welche Wasserschleben in das siebente oder achte Jahrhundert verlegt, wird (I. Cap. 10, p. 8 ed. Wasserschl.) verordnet, dass die Bischöfe keine Bücher der Heiden lesen sollen (ut episcopus gentilium libros non legat). Dieser Canon ist aus der Sammlung Statuta ecclesiae antiquae genommen, welche ins fünfte Jahrhundert und, nach Wasserschlebens Meinung, in die spanische Kirche gehört. Allein da man eine Auswahl aus diesen Gesetzen traf, so wird man nicht blindlings den Canon abgeschrieben, sondern Veranlassungen dazu in der Gegenwart gehabt haben. Die Schulgelehrsamkeit der Irländer war bekannt, und im neunten Jahrhundert spricht man bereits von der Dialektik derselben mit Argwohn gegen ihre Orthodoxie [1]).

Bis zu der Zeit, wo die Romanisirung der Kirche in England und Schottland betrieben wird und dieser vom Continent

---

1) Die Aeusserung des Benedikt von Aniane in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre: Apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos iste syllogismus delusionis, s. Neander, K.-G. IV, S. 269.

her eigene Bildungsmittel zufliessen, sind die irischen Klöster hauptsächliche Quelle für wissenschaftliche Bildung gewesen. Im siebenten Jahrhundert kamen nicht nur irische Lehrer nach England und Schottland herüber, sondern es war auch sehr gewöhnlich, dass Angelsachsen, namentlich aus Northhumberland, die irländischen Klöster aufsuchten, um dort Studien zu machen. Dies berichtet Beda von Egbert und anderen, Alcuin von Willibrord. Man rühmte die freundliche Aufnahme, welche ihnen ungeachtet der kirchlichen Differenzen zuteil wurde. Daneben bestand aber auch der Gegensatz, welchen schon Augustinus und nach ihm Theodorus zu grosser Schärfe brachten. Das Pönitentiale des Theodorus verordnet (II, 9): dass Schotten oder Briten von der Firmelung und dem Abendmahl ausgeschlossen werden sollen, wenn sie nicht zur Kirche römischen Ritus' übertreten; dass, wer von ihnen getauft, an der Richtigkeit seiner Taufe zweifele, aufs neue getauft werden solle; dass die von irischen Bischöfen geweihten Priester von einem katholischen Bischof neue Handauflegung erlangen müssen; ebenso seien die Kirchen neu zu weihen, welche ein solcher Bischof geweiht habe. Nehmen wir also an, dass zwischen den Häretikern des Epilogs und der irländischen Opposition ein, wenn auch stiller Zusammenhang stattfand, so erklärt sich, dass sich der Gegensatz mit besonderer Heftigkeit gegen Theodorus und ebenso gegen Gregor I. von Rom richtete, aus dessen Canones jene gegen die altbritische Kirche feindseligen Bestimmungen abstammten. Wie dem aber auch sei, so ist deutlich, dass wir in diesen Anhängern antiker Literatur und Philosophie eines der bisher fehlenden Mittelglieder besitzen, durch welche das Plötzliche in dem Auftreten des Johannes Erigena vermindert wird.

3.

Ein Bericht über die finanziellen Geschäfte der Curie in Deutschland und den allgemeinen Zustand der Kirche daselbst (a. 1370).

Mitgeteilt von

Lic. Dr. **Karl Müller** in Stuttgart.

Nachfolgendes Stück habe ich entnommen aus einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek. In den Regesten Karls IV. von Böhmer-Huber ist es nicht erwähnt, die gewöhnlichen Sammelwerke enthalten es nicht, und Herr Professor Huber hatte noch ausserdem die Güte, mich zu versichern, dass ihm bei seinen Arbeiten für die Regesten das Stück nicht unter die Hände gekommen ist. Ich darf daher wohl annehmen, dass es bis jetzt unbekannt war.

Die Handschrift, in der ich es gefunden (fond latin, nro. 4113), besteht aus einer Reihe von Stücken, die ursprünglich nicht zusammengehörten und nur jetzt zusammengebunden sind. Die Mehrzahl der Stücke (welche im Katalog der Bibliothek genau verzeichnet sind) stammt der Schrift nach aus dem 15. Jahrhundert und ist auf Papier geschrieben. Einige sind sehr verdorben, ganze Hälften der Blätter sind weggerissen.

Das hier mitgeteilte Stück war gleichfalls ursprünglich selbständig, wie aus Format und Stoff des Schreibmaterials wie aus dem ganzen Charakter des Stückes sich mit vollkommener Sicherheit ergiebt. Es sind 14 Blätter Pergament, wovon 13 beschrieben. Die Schrift (durchgängig von einer Hand) ist die des späteren 14. Jahrhunderts. Das Pergament ist stark, hat aber bedeutend gelitten durch Wasser- und Moderflecken, so dass es auf fol. 3—6 völlig durchgefressen und auch auf den übrigen Blättern an der entsprechenden Stelle mehr oder weniger beschädigt ist. In den meisten Fällen jedoch liessen sich die hiedurch entstandenen Lücken teils durch den Zusammenhang, teils aus dem Parallelismus mit andern Stellen mit annähernder oder völliger Sicherheit ausfüllen. Diese Stellen sind in eckige Klammern gesetzt und in erecta wiedergegeben, während andere Ergänzungen, die der Sinn zu fordern schien, ebenso wie sonstige Zutaten von meiner Hand, in eckige Klammern und Cursive gesetzt wurden. In der Schreibweise habe ich mich streng an die

Vorlage gehalten, da dieselbe vermöge ihres sogleich zu besprechenden Charakters dies verlangen konnte: nur die römischen Ziffern oder ihre Abkürzungen sind in arabischen wiedergegeben.

Wir haben es nämlich entweder mit einem Original oder einer für den Gebrauch der päpstlichen Kanzlei, also officiell gefertigten Abschrift zu tun. Dass sie in der päpstlichen Kanzlei selbst gebraucht wurde, ist als sicher anzusehen. Darauf weisen mit aller Bestimmtheit die Bemerkungen hin, die von gleichzeitigen Händen an dem Rand angebracht sind, und die ich in den Noten genau wiedergegeben habe. Da aber in diesen Bemerkungen verschiedene Hände und Tinten zu unterscheiden sind, so habe ich dieselben durch α, β, γ kenntlich gemacht. Davon lässt sich γ durchweg in Tinte und Charakter ganz leicht von allen anderen unterscheiden. α und β aber werden einander in beiden Beziehungen oft so ähnlich, dass ich ihre Nichtidentität nicht zu bestimmt behaupten möchte. — Offenbar haben nun α und β die Aufgabe gehabt, diesen Bericht dem päpstlichen Finanzminister, dem Cardinal-Kämmerling (camerarius) zu unterbreiten und die besonders zu beachtenden Stellen anzustreichen oder mit einem „attende" zu versehen. Daher stammen auch wohl die hie und da angebrachten Correcturen, die Beisetzung von „dominus", wo dies aus Mangel an Höflichkeit vor einem gewichtigen Namen unterblieben war. Die Hand γ sodann ist wohl der päpstliche Kämmerling selbst, der die Sache dem Papst vorzulegen hat, einiges auch auf eigene Faust anordnen kann.

Dass nun aber nur eine für den officiellen Gebrauch bestimmte Abschrift vorliegt, wird durch verschiedene Merkmale nahegelegt. Es können dazu schon die, wenngleich nicht zahlreichen, Schreibfehler gerechnet werden, die doch in der Regel in Originalen nicht vorkommen sollten, dann Ungleichheiten in der Orthographie, wie Sagrenors und Sagremors, die eher einen mit den Namen nicht näher bekannten Schreiber voraussetzen, namentlich die verschiedene Form des Namens des Berichterstatters, wovon am entsprechenden Ort. Vor allem aber spricht hiefür eine Verweisung. p. 601 wird ein Zeichen angekündigt und doch findet es sich am Rand nicht, so wenig als an der entsprechenden späteren Stelle. Deshalb wiederholt dann α den Verweis am Rand und trägt beide Mal ein Zeichen nach. — Dass alles sind Verstösse, welche sich der Berichterstatter selbst wohl nicht hätte zu Schulden kommen lassen. — Freilich lässt sich auch nicht sagen, dass ein Original diese Unvollkommenheiten gar nicht haben könnte.

Das Stück ist nicht datirt. Aber die Zeit der Abfassung lässt sich mit annähernder Genauigkeit feststellen. Als terminus post quem bekommen wir vor allem den 25. März 1370 als

Datum des inserirten Schreibens der friesischen Aebte. Aber auch der Monat April ist zum mindesten schon begonnen (cf. sub 10): „Nunc vero de mense aprilis finite fuerunt“ etc. Auf der anderen Seite bildet einen terminus ante quem die Notiz ganz am Ende des Berichts über die Zwistigkeiten in Köln. Allerdings haben wir keinen urkundlichen Bericht über die Beilegung des Streites, aber was Ennen (Geschichte der Stadt Köln II, 375) über denselben sagt, reicht als Beweis dafür vollständig aus, dass der Streit beigelegt worden sein muss etwa Ende Juli 1370. In unserem Bericht aber währt der Streit noch, jedoch so, dass beiden Parteien der Friede erwünscht wäre.

Sonach gewännen wir aus diesen beiden Daten das Resultat, dass der Bericht verfasst sein muss a. 1370 und zwar zwischen April und Juli. In diesen Rahmen lassen sich sämmtliche andere in dem Stück erwähnten Tatsachen einfügen. So namentlich die darin genannten Bischöfe, wie aus den in den Noten gegebenen Regierungszeiten (aus Gams, Series episcoporum entnommen) von selbst hervorgehen wird; so auch die genannten Vacanzen, namentlich die in der Diöcese Meissen (seit 4. Jan. 1370) und in der Erzdiöcese Köln (26. Aug. 1369 bis 13. Nov. 1370); so endlich auch die am Schluss erwähnten Fehden, wie die Noten dazu beweisen. Leider gelang es mir nicht, aus der mir bekannten Literatur über die Fehde zwischen dem Ruward Albrecht von Holland und dem Grafen Ludwig III. von Flandern etwas Genaueres zu erfahren, und doch hätte sich grade aus dem Friedensschluss, den Bernardus nachträglich erfahren, vielleicht ein noch genaueres Datum ergeben können.

Auch mit Auffindung der Namen der im Text vorkommenden Klöster war ich nicht durchweg glücklich. Die mir zu Gebote stehenden Hülfsmittel reichten nicht aus. So blieben mir einzelne Namen ganz unbekannt, andere fand ich selbst nur in den lateinischen Namen wieder oder konnte wenigstens über die Identität mit einem modernen Namen keine Sicherheit bekommen. Dies gilt namentlich von den auf p. 601 und 613 genannten. Die Lage im allgemeinen konnte nirgends zweifelhaft sein, aber die genaue Bestimmung und den modernen Namen (im Fall diese Klöster überhaupt noch existiren) war ich nicht immer im Stand zu geben.

Eine weitere Erörterung des Inhalts ist nicht nötig. Das Stück steht ziemlich selbständig da und kann wohl als ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Finanzpolitik in Deutschland und als eine Stimme eines allem nach redlichen und ernsten Mannes über den religiösen und sittlichen Zustand einzelner Teile des deutschen Klerus und Mönchtums am Ende des 14. Jahrhunderts angesehen werden.

Memoria sive instruccio super relacione facienda in camera apostolica per me Bernardum Marthesii de negociis camere apostolice, pro quibus plures ad Almaniam missi fuerunt, et quomodo processum est et quid actum est in eisdem.

[*1.*] Et primo fuit mandatum, per Almaniam indici subsidium una de tribus viis et super hiis fuerunt data tria mandata apostolica vel per modum duarum procuracionum, quas episcopi recipiunt suos subditos visitantes, vel per modum caritativi subsidii, quod subditi dant episcopis imminente [1]) necessitate, vel per modum tercie et sexte partis communis servicii quod solvunt prelati camere apostolice quando noviter assumuntur. et duo prima mandata concernunt clerum communem, tercium concernit prelatos tantum. et fuit mandatum per dominum . . camerarium, quod una de istis tribus viis tantum reciperetur quam consuleret dominus . . episcopus Wormaciensis [2]).

Super quibus habita deliberacione plenaria idem dominus . . episcopus non consuluit indiccionem fieri prelatis de tercia et sexta parte communis servicii duplici racione: una quia graviori modo et difficiliori haberetur subsidium a prelatis, quam a subditis et ubi ipsi essent supportati preberent consilium et auxilium ut a subditis exigeretur; alia quia non est diu, quod simile subsidium ipsis prelatis indictum fuit, et quidam ex ipsis solverunt, alii restant debentes; et non esset conveniens, quod illi qui tunc solverunt essent equalis condicionis cum illis qui tunc non solverunt. item non consuluit indiccionem fieri per modum caritativi subsidii, quia illud est omnino incertum in Almania et valde modicum et exile. sed ordinavit, quod fieret indiccio duarum procuracionum duorum annorum, que videtur magna eo quia biennalis est, ut per illam indiccionem induceretur clerus uniuscujusque diocesis ad aliquod subsidium competens dandum per modum composicionis, si posset bene fieri. et hoc quod per modum composicionis fieret, pro tanto consuluit, quia rescriptum sive litera apostolica super duabus procuracionibus defectivum est, maxime in hoc quia ibi non apponitur de episcopo personaliter visitanti, sicut fuit appositum in rescripto domini . . cardinalis Jerusalemitani [3]) cum illas alias indixit, sed dicit tantummodo de episcopo visitanti et postea sequitur quod recipiantur procuraciones secundum constitucionem „Vas eleccionis“ [4]), et non

[1]) *Ms.* iminnente.

[2]) *Johannes I. Schadland* 1365—1371.

[3]) *Philipp von Cabassole, Patriarch von Jerusalem, seit* 1368 *Cardinal, früher* (1334—1367) *Bischof von Cavaillon.*

[4]) *Bulle Benedicts XII. vom* 18. *Dec.* 1333 *(c.* 1 *Extr. comm. de censibus* 3, 10).

dicit secundum taxam constitucionis. modo ita est quod constitucio remittit ad consuetudinem, quod si minus quam ibi taxatum sit consueverit [1]) recipi, quod illud recipiatur et non ultra. et consuetudo per totam Almaniam est, quod episcopus nunquam per se visitat sed per alium, et ille valde modicam summam recipit preterquam in diocesi Leodiensi, ubi episcopo visitanti solvitur procuracio secundum taxam constitucionis. et sic si reciperentur procuraciones consuetudinarie, valde modicum ascenderet dictum subsidium. nam in diocesi Maguntina, in qua sunt fere tria milia ecclesiarum, non ascendit procuracio consueta nisi ad summam duorum milium et ducentorum florenorum et tamen [2]) pro una procuracione volunt componere in quinque milibus [3]) florenorum; sed nondum sunt admissi.

Plures de clero Alamanie, ut asseritur, intendunt se juvare ex isto capite quod non tenerentur [4]) secundum formam rescripti nisi ad procuraciones consuetudinarias, que valde modice sunt, et super hoc dicunt se gravari, quando plus ab eis petitur et intendunt habere recursum ad dominum nostrum papam. quare [5]) summe expedit quod per dominum . . cardinalem Jerusalemitanum et per dominum . . camerarium informetur bene de istis et quod declaret se intellexisse de procuracionibus episcopalibus quando episcopi per se visitant. alioquin nisi sic dominus noster interpretatus fuerit vel nisi per modum composicionis inducerentur ad solvendum, sicut jam actu fit de multis, modicus fructus ex hujusmodi indiccione subsidii sequeretur. item Leodienses intendunt supplicare domino nostro, ut pro unius anni procuracione sint supportati; sed non sunt digni exaudiri, quoniam totam Coloniensem provinciam per suas literas ad rebellionem et contradiccionem induxerunt, licet in hoc non profecerint.

Secundum istum modum subsidii duarum procuracionum sunt jamdiu publicati processus in provinciis Treverensi Coloniensi Maguntinensi Magdeburgensi et Bremensi et in Salzeburgensi breviter publicabuntur per dominum . . Wormaciensem qui personaliter illuc ibit, quia dicit, presenciam suam ibi fore necessariam.

In Pragensi vero provincia, que est in regno Boëmie, non est consilium, quod adhuc publicentur ibi processus, quia dominus

---

1) *Ms. hatte* consuerit. *β trägt den Abkürzungshaken über* a *nach und macht das* ri *deutlicher.*

2) *Ms. hatte ursprünglich* tantum. *β corrig. in* tamen.

3) *Zu dieser Zeile sind am Rand von α zwei Punkte angebracht.*

4) *Ms. scheint ursprünglich* tenentur *gehabt zu haben. β corrigirt auf einer kleinen Rasur* teneretur. *(Der Strich über e fehlt.)*

5) *Von* quare summe *bis zum Schluss des Abschnittes findet sich am äussern Rand ein Strich, dazu hat α bemerkt* „atende“.

imperator habet molestum et non expedit nisi primitus scita intencione domini nostri pape.

Pro cujus evidencia est sciendum quod dominus episcopus Wormaciensis misit nuncium specialem in Pragam ad dominum . . Spirensem episcopum [1]) scribens sibi super duobus, primo ut camere solveret [2]) quinque milia florenorum in quibus erat camere pro bonis derelictis [3]) per suum predecessorem nec non vacanciam ecclesie obligatus. secundo quatenus temptaret mentem domini . . imperatoris, an indiccio subsidii apostolici in Pragensi provincia sibi esset grata vel saltem non contraria, quia dominus [4]) Wormaciensis super eodem indicendo subsidio dictam provinciam vellet intrare.

Ad primum respondit dominus . . Spirensis [5]) episcopus, quod dominus noster viva voce sibi remisit dicta quinque milia florenorum ex eo quod Everhardus decanus Spirensis, tunc intrusus per capitulum Spirense ecclesie, predicta bona receperat et distraxerat modis diversis [6]) atque viis. et sic posset fieri commissio contra intrusum predictum ac eciam capitulum intrudens cum potestate concordandi, quia intrusus et intrudens satis sunt pauperes de presenti. ad secundum respondit, quod habito consilio cum fidelibus sancte Romane ecclesie ipsi suaserunt, quod dominus Wormaciensis vel quicunque alter non veniret nec indiceret, tum quia actu solveretur decima in Boëmia, cum quia timerent domino . . Imperatori non esse gratum ut subsidia in Boëmia et non in Ungaria et Polonia peterentur, tum quia, si indiccio sibi displiceret, posset faciliter in tota Alamannia ipsius solucionem impedire.

Consilium [7]) domini . . Wormaciensis est, ut singulis archiepiscopis et episcopis provinciarum Salzeburgensis et Pragensis scribantur litere aperte, in quibus dominus noster eis sub pena excommunicacionis precipiat, quatenus infra certum terminum subsidia duarum procuracionum vel aliud (prout cum [8]) dicto do-

---

1) *Lambrecht von Burn* 1364—71.

2) *β trägt den Haken über* u *(= er) nach.*

3) *Ursprünglich* de relictis, *β hat dann einen Verbindungsstrich gezogen.*

4) *Das* dominus *von β hineincorrigirt.*

5) *γ bemerkt am innern Rand:* scribatur nunciis quod exigant a Spirensi.

6) *Die folgenden Zeilen bis* non veniret *wieder angestrichen am äussern Rand und von α bemerkt:* atende.

7) *Der ganze Abschnitt ist wieder angestrichen und von α beigemerkt:* atende.

Am innern Rand von γ beigesetzt: fiant eis litere.

8) *Das „cum" hineincorrigirt von β. Ursprünglich stand das* cum *zwischen* domino *und* Wormaciensi, *wo es nun von β durch- und unterstrichen ist.*

mino Wormaciensi vel alio deputato poterunt convenire) in suis ecclesiis personis ecclesiasticis indicant et infra certum terminum exigant colligant sive tollant et de collectis sive levatis domino Wormaciensi vel domino G. aut alteri vel aliis prout placet, respondeant. fiat nichilominus commissio illi, an fuerit collecta assignanda, ut a singulis prelatorum predictorum collecta exigat et ipsos quittet cum potestate aggravandi processus contra prelatos et subditos rebelles et inobedientes ac citandi personaliter etc.

[*2.*] Item mandatum fuit exigi a clero et ecclesiasticis personis parcium Frisie subsidium olim ibidem indictum per reverendum in Christo patrem dominum .. cardinalem Jerusalemitanum tunc Cavallicensem episcopum, quod dicebatur adhuc debere et ascendere ad summam quatuor millium [1]) florenorum. et quia conveniencius poterat exigi per monachos Cisterciensis ordinis, qui ibidem plurimum dominantur, fuit scriptum per dominum nostrum papam abbati Cistercii, ut ad hoc faciendum eliget unum abbatem seu monachum expertum sui ordinis, qui ex commissione sibi fienda dictum subsidium exigeret et levaret. super quo negocio sic processum est, quia ad requisicionem domini Guillermi de Lacu apostolici nuncii idem dominus abbas Cistercii sibi literis apostolicis presentatis elegit et sufficientem reputavit ad hoc dominum Sagremors [2]) de Pomeriis olim militem seculi nunc vero monachum suum Cistercii. et idem dominus Sagremors Coloniam venit post octabas epiphanie et de consilio domini Wormaciensis episcopi et aliorum dominorum missorum fuit eidem commissum indicere et levare in dictis partibus Frisie subsidium modo noviter indictum, cum nullus alius possit reperiri, qui vellet in Frisiam ire propter nimiam habitancium maliciam et quia primitus exacto novo subsidio procedetur postea in antiquo. et ideo eidem domino Sagremors facta fuit commissio duplex tam super subsidio duarum procuracionum quam super caritativo subsidio quod ab episcopis levari ab eorum subditis consuevit, ut uteretur illa que magis expediens videretur. et eidem fuerunt traditi ducenti floreni auri boni . . . . . . [3]) pro expensis a Cistercio usque ad Coloniam factis et pro in futurum faciendis.

Sciendum tamen est, quod de illo antiquo subsidio non est aliqua spes, quod possit aliquid haberi, pro eo quia secundum assercionem domini .. Wormaciensis episcopi .. abbas Claricampi

---

1) *An* millium *hat β nachgebessert.*

2) *Das erste Mal* Sagrenors, *sonst immer* Sagremors.

3) *Hier ist die Oberfläche des Pergaments völlig weggemodert. Auf den folgenden Blättern ist das Pergament an derselben Stelle durchgefressen. Ich setze für jedes n einen Punkt, soweit dies genau zu bestimmen ist.*

in Frisia ex commissione [1]) facta eidem per eum exegit a clero Frisie pro majori parte subsidium predictum et exaccionem factam cum tunc vacaret ecclesia Trajectensis, ipse volens ad illam promoveri accessit ad Romanam curiam et cum non obtinuisset intentum, retrocessit et nullam pecuniam assignavit. et cum ab ipso racio postea peteretur, dixit se plus expendidisse quam recepisse et nulla assignacione facta de receptis et racione non reddita decessit. et ideo dictum fuit eidem domino Sagremors, ut se informaret de predictis et sciret an habuerit heredes vel executores vel an monasterium vel successor habuerint bona sua, et quod procederet contra illos, contra quos esset procedendum. et informacione recepta per dictum dominum Sagremors repertum fuit secundum eum, quod nichil fuit exactum de dicto subsidio nec aliquid potuit haberi nisi ab illis de ordine Cistercii. et de receptis ab eis fuit facta racio cum domino . . thesaurario moderno [2]).

[*3.*] Item [3]) mandatum fuit, exigi a domino Johanne episcopo Caminensi, qui ex commissione eidem facta receperat a clero sue diocesis dictum antiquum subsidium per dictum dominum Jerusalemitanum indictum, et dicebatur recepisse summam 4000 [4]) florenorum. super quo ordinavit prefatus cardinalis Jerusalemitanus, quod committeretur negocium exequendum domino Theoderico Stralendorp tunc capellano domini . . Regensis [5]) archiepiscopi, cui ad instanciam dicti domini cardinalis fuit signata una supplicacio per dominum nostrum . et ille promisit se venturum usque Coloniam et ibidem dictam commissionem suscepturum et prosecuturum negocium predictum. qui tamen per mensem et ultra expectatus non fuit repertus nec Coloniam venit, sed contra ipsum fuit protestatum de dampnis interesse etc. per dictum G. de Lacu.

Super quo negocio sic processum est, quod de consilio dicti domini . . Wormaciensis episcopi commissum est negocium per dictum dominum G. de Lacu . . provinciali Saxonie ordinis Predicatorum, cui eciam commissum est per eundem dominum episcopum indiccionem subsidii [*facere*] [6]) in provinciis Bremensi et [M]agdeburgensi magis vicinis dicte diocesi Caminensi et quod

---

[1]) *Ein hier folgendes* sibi *ist vom Schreiber selbst getilgt durch untergesetzte Punkte.*

[2]) *Am äusseren Rand bemerkt* α *(oder* β*?)* „vide ; ad literam a“. *Dieses* a *findet sich p.* 600, 6.

[3]) *Am äusseren Rand vom Schreiber selbst ein* „b“.

[4]) *Ms.* 4^{m}.

[5]) *Ms.* Regen, *statt Rhegiensis? oder verschrieben aus Pragensis?*

[6]) *Dies wird zu ergänzen sein.*

ipse procederet [contra Camin[1])]ensem episcopum et ab ipso exigeret dictam pecuniam. Qui postea rescripsit quod id[em dominus episcopus] [2]) Caminensis mortuus est pauperrimus et nullis bonis relictis et [ideo nichil po[3])]test abinde haberi.

Sciendum est eciam, quod secundum [relacionem] [4]) dicti domini Wormaciensis idem dominus Johannes episcopus Caminensis vivens confitebatur se recepisse a dicto subsidio mille et 800 [5]) florenos tantum, de quibus realiter assignaverat eidem domino Wormaciensi mille 200 florenos; quos idem dominus Wormaciensis in suis racionibus camere apostolice assignavit, quam copiam debet habere, ut dicit dominus P. Dalbiartus, clericus camere apostolice, et residuum dicte summe, quod est 600 floreni, dicebat se idem dominus Caminensis episcopus tam in uno equo misso tunc domino episcopo Eduensi tunc domini nostri pape thesaurario, quam in expensis per ipsum in colligendo dictum subsidium factis expendisse.

[6])De novo subsidio per dominum nostrum [7]) imposito modus imposicionis quoad partes illas per . . abbates Cistercii non approbatur nec esset possibile quod per illum aliquid exigeretur, quia quid sit caritativum subsidium et quid sint procuraciones, prout dicunt, ignorant. sed datur [8]) ordo per eos, per quem summa 5000 flor., deductis expensis, absque contradiccione aliqua a personis ecclesiasticis dictarum parcium poterit haberi, secundum quod super hoc domino . . camerario scribunt. modus est talis, videlicet quod fiat separacio religiosorum [9]) ab aliis personis ecclesiasticis et quod cuilibet ordini ac eciam aliis personis ecclesiasticis secularibus [10]) juxta facultates sua rata imponatur

---

1) *? Erkennbar ist noch* in *am Schluss. Gemeint ist der Bischof von Camin, cf. oben.*

2) *Am Schluss kann man noch sehen:* ous, *was wahrscheinlich = episcopus zu lesen ist, indem der Schaft des* p *weggefressen ist. Auch lässt sich auf einem Stückchen, das auf einem der folgenden Blätter an der entsprechenden Stelle aufgeklebt ist, noch* dn = *dominus erkennen.*

3) *Zu sehen ist noch der Schaft des* i *und dann* nichil, *das aber auf einer der folgenden Seiten aufgeklebt ist.*

4) *Erkennbar noch in der Mitte* ci *und der linke Bauch des folgenden* o.

5) *Ms.* 8c, *so auch im folgenden.*

6) *Am inneren Rand vom Schreiber ein* .a.

7) *β corrigirt hinein:* in dictis partibus Frisie.

8) tur *steht auf einer Rasur von β.*

9) *Am äusseren Rand von α oder β ein Zeichen; darauf folgt eine Rasur.*

10) *Von hier bis* rata Premonstratensis *sind die Zeilen wieder am äusseren Rand angestrichen und von α* „atende“ *bemerkt.*

et scribantur litere apostolice aperte [1]) que dirigantur archiepiscopo Bremensi, episcopis Trajectensi Monasteriensi et Osnaburgensi, quatenus dictas summas pecuniarum per suos decanos in suis diocesibus a personis ecclesiasticis secularibus exigi faciant et levari et a religiosis, videlicet ab illis de ordine Premonstratensi per abbatem de Orto sancte Marie, ab illis de ordine Cistercii per abbatem de Claracampo [2]), ab illis de ordine sancti Benedicti per abbatem Borcamensem [3]), a canonicis regularibus ordinis sancti Augustini per abbatem de Ludinquerka, a cruciferis de ordine sancti Johannis per commendatorem de Monte prope Sneke [4]), a cruciferis beate Marie Teutonicorum per commendatorem de Nesse. tenor literarum predicti [5]) domini camerarii, de quibus superius fit mencio, inferius ponitur in ultimo folio istius quaterni ad tale signum [6]). rata Premonstratensis est quod solvant quingentos florenos, Cisterciensis 200, monachi sancti Benedicti centum et decem, canonici regulares 110, cruciferi sancti Johannis et beate Marie Teutonicorum una cum u . . [7]) conventu duarum, quem habent inter omnes quatuor, 20^ti^ flor., seculares qu . . . . [8]) 3000 [9]), ecclesiarum 4500 flor., et quod deputetur unus cui [omnes alii] una debeant respondere cum potestate quitandi et iste modus per dominum [Wormaci-]ensem [10]) summe approbatur [11]).

[*4.*] [12]) Item mandatum fuit portari domino archiepiscopo Maguntino literam apostolicam, in qua committebatur eidem citari illos de clero Herbipolensi, qui reperirentur diffamati de morte

---

[1]) *γ hat am äusseren Rand beigeschrieben:* „fiant litere prout petunt eas“.

[2]) *Noch jetzt Clarcamp.*

[3]) *Kann auch Bertamensem gelesen werden.* (= *Beerta in Groningen ?*)

[4]) *Sneek in Westfriesland.*

[5]) *Ms. hatte* perdicti, *β corrigirt* predicti.

[6]) *Ein Zeichen ist nicht beigegeben. Dagegen steht, wohl von α, über* tenor „va“ *und über* signum „cat“, *zusammen* vacat. *Das Fehlen dieses Zeichens ist also schon α aufgefallen und deshalb trägt es am Schluss des Absatzes nach:* tenor literarum que diriguntur domino camerario [de qui]bus supra fit mencio ponitur in ultimo folio istius quaterni ad tale signum II *und dieses Zeichen findet sich dann auch von α am Anfang jenes Schreibens.*

[7]) universo (? = uo).

[8]) *Darauf wieder sichtbar* oc, *was wohl auf* diocesis *deutet.*

[9]) *Wieder, wie meist,* III^m^.

[10]) *Oder ähnlich; sichtbar* en.

[11]) *α hat am Rand:* „redeat legens supra ad literam b“ (*cf. p.* 599, 3). *Dann folgt zwischen den Zeilen der schon oben (not.* 6) *gegebene Verweis auf die Urkunde am Schluss.*

[12]) *Am äussern Rand (vom Schreiber selbst?)* „c“.

duorum clericorum procuratorum domini . . cardinalis Rothomagensis, qui fuerunt per clerum Herbipolensem submersi.

Super quo nichil est adhuc processum nec est consilium, quod procedatur ad dictam citacionem faciendam, donec fuerit ab eisdem exactum subsidium modo de novo eis indictum, quia faciliter provocarentur ad rebellionem.

[5.] Item fuit in commissione generali mandatum exigi et levari omnia restancia de subsidio antiquo per dictum dominum . . cardinalem Jerusalemitanum indicto et informari de restantibus de illo nec non et de restantibus tercie et sexte partis communis servicii postea prelatis Alamannie indicti [1]).

Super quibus dictus dominus . . episcopus Wormaciensis dicit, quod post recessum dicti domini Jerusalemitani de Almania per plures fuerunt levate reste dicti subsidii primi, et per ipsum et dominum Sygerum de Novolapide camere apostolice assignate [2]), prout ipse per literas suas alias dominum meum . . camerarium et alios dominos de camera informavit et informat eciam de presenti. et ideo per illas poterit apparere, quid et per quos et a quibus exactum est et levatum.

De subsidio tercie et sexte partis pauci fuerunt prelati in Almania qui solverent et multi sunt adhuc debitores. qui autem sunt isti, dicit idem dominus episcopus Wormaciensis, quod ex literis suis directis ad dominum . . camerarium et ex computis in camera super hoc redditis poterit apparere. consulit [3]) tamen, quod de novo habeantur mandata et litere apostolice, per quas illi qui non solvunt nominatim compellantur ad solvendum; sed non quod exequantur contra prelatos debitores, donec subsidium, quod modo clero indictum est, fuerit exactum et solutum, quia ex hoc indignati forsan provocarent cleru[m ad re]bellionem vel saltem non inducerent ad obedienciam, quod tamen faciunt [de nunc [4]) mu]lti ex eis.

[6.] Item fuit mandatum in co[mmission]e generali exigi et levari census ecclesie Romane in Almania debitos.

Super quo dicit idem dominus episcopus Wormaciensis, quod in provinciis sue collectorie ipse suo tempore exegit et exigit et racionem sicut de aliis receptis reddidit. dicit tamen quod in

---

[1]) *Ms.* indicto.

[2]) *Ms.* assignata.

[3]) *Von hier bis Schluss des Absatzes wieder der Strich und* atende *am äusseren Rand.*

γ schreibt am innern Rand: querantur nomina debitorum et prius mittantur litere.

[4]) *Auf einem Stückchen, das auf der entsprechenden Stelle des nächsten Blattes aufgeklebt ist, lassen sich noch erkennen 4 Schafte mit Abkürzungsbogen, was ich =* nunc *gelesen habe.*

censuali Romane [ecclesie] [1]) sunt multe ecclesie et monasteria, quorum nomina ex vetustate temporis vel alias sunt omnino ignota in Almania. et ideo cum non reperiantur qui debent, ab illis non potest exigi ulla via.

Cum aliis collectoribus in Almania nondum est locutum, quia non sunt personaliter visi, maxime dominus Spirensis qui est cum imperatore. Sed scietur ab ipsis que [2]) sint restancia et exigentur.

[7.] Item fuit mandatum audiri a collectoribus et subcollectoribus Almanie racionem de receptis et assignatis.

Subcollectores enim, cum super [3]) hoc requiruntur, dicunt se suis majoribus collectoribus racionem reddidisse. collectores vero qui sunt tres tantum in Almania, scilicet dictus dominus Wormaciensis episcopus et dominus Spirensis ac dominus Sigerus de Novolapide verbo vel literis requisiti super hoc respondent ut sequitur:

Dominus enim Wormaciensis episcopus dicit, quod non est diu racionem reddidit in camera, quam [4]) misit ad curiam Romanam per Johannem dictum de Maguncia notarium suum; et ab illo tempore citra de quo non computavit, paratus est reddere racionem et pecunias necessarias pro expensis missorum pro hujusmodi negociis tradidit, scilicet dominis B. Marchesii [5]) et G. de Lacu. dominus Sigerius dicit, quod ipse racionem eciam reddidit anno presenti in camera et quod nullas pecunias habeat ad cameram pertinentes, ymo camera tenetur eidem. Dominus Spirensis scripsit, quod ipso adveniente de domino imperatore paratus est reddere racionem.

Item raciones istorum qui reddere voluerunt audientur. cum domino .. electo Tullensi [6]) qui est collector in tribus diocesibus . . . . . ringia [7]) non potest quis loqui nec haberi accessus

---

1) *Hineincorrigirt von β.*

2) *An* que *hat β das* e *corrigirt.*

3) *Das* super *stand schon vor* cum, *ist dann aber vom Schreiber durchstrichen und untertüpfelt.*

4) *Nämlich racionem.*

5) *So im Ms. Es liegt nahe an den Verfasser des Stücks Bernardus Marthesii zu denken. Allein wie am Eingang ein deutliches* th, *so ist hier ein deutliches* ch *zu lesen, obwohl sonst allerdings* c *und* t *einander sehr gleich sehen. Vielleicht beruht es auf einer Inconsequenz des Abschreibers, wenn die von mir benützte Vorlage nicht das Original ist.*

6) *Johannes de Hoye* 1363—1372.

7) *Vor* ringia *ist noch ein Buchstabe zur Hälfte sichtbar, e oder o oder a. Im letzten Fall läge als Ergänzung in Lotharingia nahe. Dies wird aber wohl ohnedies zugleich um des* electus Tullensis *willen das einfachste sein.*

ad eum, qu[ia moratur in] Metis, ubi nullus potest venire propter guerras Metensium et ducis . . . .

[*8.*] Item fuit mandatum portari literas [apostol]icas clausas domino . . archiepiscopo Treverensi [1]), in quibus mandabatur eidem ut prospiceret de quanta pecunie summa posset domino nostro pape subvenire de fructibus ecclesie Coloniensis vacantis [2]), in qua factus est vicarius, oneribus tamen ipsius ecclesie deductis, et quod de hiis responsum daret et pecunias domino . . Wormaciensi episcopo vel alteri ipsorum qui missi sunt assignaret.

Super quo cum omnes missi in Almaniam simul casu fortuito in Confluenciam Treverensis diocesis advenissent, ubi protunc erant domini . . archiepiscopi Treverensis et . . episcopus Wormaciensis, idem dominus Treverensis archiepiscopus dicto domino . . episcopo Wormaciensi et aliis omnibus nunciis apostolicis respondit, se velle deliberare et ad respondendum super predictis assignavit ipsis omnibus diem 15 post festum epiphanie [3]). qua die adveniente responsum dedit, quod cum multa castra et loca et redditus dicte Coloniensis ecclesie essent extra manus suas pluribus obligata et per illos detenta et per alios eciam occupata de facto et pro deliberacione quorundam ex dictis locis et castris ipse de suo proprio summam 80 [4]) milium florenorum expendisset et ultra, (prout hec constabant per raciones per ipsum redditas presentibus illis de capitulo Coloniensi) et dicta Coloniensis ecclesia multas haberet expensas, quibus et aliis oneribus [5]) ipsius ecclesie deductis nichil superesse poterat, (prout per computa et raciones offerebat se paratum ostendere), ideo de fructibus ipsius Coloniensis ecclesie non poterat in aliquo subvenire. sed nolens domino nostro pape in sua necessitate deficere, de pecuniis suis et sue Treverensis ecclesie, volebat eidem domino nostro pape in decem milibus flor. subvenire, sub tali tamen modo quod ipse in futurum posset illa repetere de fructibus Coloniensis ecclesie et quod ipsa ecclesia remaneret pro illis in posterum obligata. et illa decem milia erat paratus tradere dictis nunciis vel eorum altori, dum tamen ipsi haberent [6]) potestatem quitandi ipsum et quittanciam sibi darent.

Deliberacione autem habita per dictos nuncios responsum fuit eidem, quod cum ipsi non haberent mandatum recip[iendi

---

1) *Erzbischof Kuno von Falkenstein* 1362—1388.

2) *Die Vacanz währte vom* 26. *Aug.* 1369 *bis* 13. *Nov.* 1370.

3) *Ohne Zweifel also* 20. *Jan.* 1370.

4) IIII^{XX}.

5) oneribus *stand doppelt. Das erste ist dann vom Schreiber selbst durchstrichen.*

6) *Der Abkürzungsstrich über* berent *von β nachgetragen.*

alias pec]unias ab ipso domino .. archiepiscopo, nisi illas que superessent de [fructibus Coloniensis] ecclesie deductis oneribus ejus, et iste pecunie quas ipse voleb[at dare, non essent] de illis sed secundum eum de pecuniis propriis ejus ex sua [diocesi Trev]erensi, ideo non poterant de illis pecuniis quitanciam dare, maxime quia [secundum] modum tradicionis, quem ipse intendebat facere, non videbatur convenire cum intencione domini nostri pape, qui volebat [pecuniam] [1]) excrescentem deductis oneribus Coloniensis ecclesie habere et sic intendebat ad exoneracionem ecclesie, per tradicionem autem suam non erat exonerare ecclesiam sed pocius onerare. In fine conclusum fuit, quod dicta pecunia traderetur mercatoribus de societate Albertorum [2]) in Brugis sub nomine camere et quod illi de dicta pecunia in camera apostolica responderent et assignarent eam, et tunc in camera dicto domino Treverensi daretur quitancia de eadem. ad quod negocium prosequendum et pecuniam portandam et dictis mercatoribus tradendam se obtulit dominus Bernardus de Berne unus ex dictis nunciis apostolicis, qui est eciam de domo et raubis [3]) dicti domini Treverensis episcopi . et cum pluries apud Bruxellam et Leodium ivisset ad tractandum cum dictis mercatoribus, noluerunt dictam pecuniam recipere. postea protestacione contra eos facta in Brugis de dampnis et interesse et expensis camere de convencionibus, quas habebant in camera, dixerunt se dictam pecuniam recepturos. [4]) et cum fuisset eis portata in Brugis cum magnis periculis et expensis, noluerunt eam recipere pro eo, quia non erant floreni Boēmie vel Ungarie sed erant Treverenses et Maguntini, quamquam cum instrumento publico oblatum eis fuerit recompensacio minoris valoris ad dictum seu judicium mercatorum. propter quod adhuc dicta pecunia in Brugis jacet, sed haberi poterit quandocunque cum dictis mercatoribus fuerit concordatum.

Est sciendum quod Cistercienses et Cruciferi hospitalium sancti Johannis et beate Marie habent privilegia, quod nisi ex-

---

[1]) *Dieses Wort ist von β hineincorrigirt.*

[2]) *Italienische Kaufmannsfamilie in Brügge. Schon* 1282 *wird als Kaufmann in Flandern, der umfangreiche Geschäfte betreibt, ein Raneto Alberti erwähnt, s. Gaillard, Inventaires analytiques des chartes des comtes de Flandre, p.* 110 *(Mitteilung des Herrn Dr. Höhlbaum in Göttingen).*

[3]) = *ministri, familiares, s. Ducange V,* 602.

[4]) *Ms. hatte zwischen den beiden Zeilen, welche hier endigen resp. beginnen, einen Zwischenraum gelassen, wie sonst bei einem Abschnitt, hat dann aber zwischen dem letzten Wort der oberen Zeile* (recepturos) *und dem ersten der unteren* (et) *einen Verbindungsstrich gezogen, der wohl andeuten soll, dass kein Abschnitt zu machen ist.*

primantur eorum ordines quod [1]) non tenerentur de aliquo subsidio apostolico respondere.

Consilium domini Wormaciensis, ut sibi et aliis litere dirigantur, in quibus scribatur, quod cum aliqua [2]) subsidia religiosis Alamanie generaliter imponuntur, quod nulli religiosi ab hujusmodi solucione subsidiorum sint exempti nec supportandi [3]), nisi qui specialiter in eisdem literis a soluci[one dictorum] subsidiorum supportantur et eximuntur non obstante privilegio . . . . ur [4]) de ipsorum ordinibus expressa facienda mencione [5]).

Est sciendum quod licet alias prelatis Alemannie [6]) subsidium tercie partis communis servicii fuisset impositum primo per dominum nostrum Innocencium, post per dominum nostrum Urbanum [7]), tempore tamen domini nostri Innoçencii nichil levatum fuit, sed tempore domini nostri plures solverunt, plures vero prelatorum taxatorum pro communi servicio ecclesiarum et monasteriorum Alamannie et Boëmie non solverunt. quare ab eisdem, qui tunc solverunt, convenienter potest idem subsidium exigi et levari, quia solventes satis murmurabant se tantum gravatos [8]).

[*9.*] Item fuit data potestas dominis episcopo Wormaciensi et G. de Lacu et cuilibet ad partem dispensandi cum illis, qui ex quacumque causa in Almania minus canonice obtinent beneficia, et resignantibus ea conferendi et de fructibus indebite perceptis nomine camere apostolice componendi. ex qua secutus fuisset magnus fructus camere apostolice tam de fructibus indebite perceptis quam de mediis fructibus illorum beneficiorum, que noviter conferrentur vigore dicte potestatis.

---

1) *Diese Wiederholung des quod kehrt sogleich weiter unten wieder, ist also wohl kein Fehler des Ms.*

2) *Das zweite* a *steht von β auf einer Rasur.*

3) *Ms. corrigirt so das ursprgl.* subport.

4) *Erkennbar sind auf einem Stückchen, das sich auf dem vorangehenden Blatt angeklebt hat, 3 Schafte = m oder in oder ni etc. als unmittelbar folgend auf* privilegio. *Vor* ur *steht ein c oder t. Der Sinn ist nicht zweifelhaft.*

5) *Der ganze Abschnitt am äusseren Rand angestrichen und* „atende".

6) *Das Wort ist in der Mitte zum Teil weggemodert, doch wird der Raum zu gross sein für* Almanie *und daher die im Text angegebene Schreibart anzunehmen sein.*

7) *Gemeint sind natürlich Innocenz VI. und Urban V.*

8) *Die drei letzten Zeilen des Ms. von* Alamannie *an am äusseren Rand angestrichen.*

Von α steht über dem ersten Wort des Abschnitts „va", *dann folgt nach dem letzten Wort von ihm in der Zeile fortgefahren:* „cat quia de hoc facta est mencio superius".

Sed litera apostolica super hoc data defectuosa est et nimis restricta in duobus [1]): primo quia non dicit, quod dicta beneficia minus canonice possessa [*non*] [2]) possint conferri, nisi illis qui ea possident et renunciant, et non aliis. et propter hoc ipsi possidentes non curant habere novam collectionem — quod tamen facerent, si possent aliis conferri — dubitantes quod per alios impetrarentur. item quia non exprimitur in dicta litera, quod beneficium minus canonice possessum possit conferri illi, qui eum possidet, eciam habenti alia beneficia compatibilia. et secundum opinionem quorundam de jure communi non potest per privilegium sive scriptum pape conferri beneficium illi qui aliud beneficium habet, nisi hoc esset expresse dictum in eo, sicut fuit in potestate data prefato domino Jerusalemitano. et ideo expediret super premissis dictam literam emendari et de novo refici, alias non sequetur fructus camere. nondum enim advenerunt nisi duo casus [3]).

Propter quod est sciend[um] . . . . est continuacio et talis consuetudo minus canonice tenendi b[eneficia compa]tibilia tria quatuor vel decem, quod pauci curant petere confir[macionem vel] provisiones, nisi haberetur potestas conferendi talia beneficia, et ideo [oporte]ret, ut monerentur tales, quatenus infra duos menses si essent ydonei novam provisionem obtinerent; alioquin personis aliis conferrentur. et sic camera cum emendacione et edificacione bonorum eciam reciperet medios fructus de talibus [4]).

Est eciam sciendum quod ordinarii in excessu extorquent pecunias a permutare volentibus et aliquando per excessum pecuniarum cogunt tales cum suis propinquis aut servitoribus permutare, quod de diversis provinciis querele multiplicantur. et esset salubre quod alicui concederetur potestas transferendi seu admittendi renunciaciones volencium permutare; esset eciam in hoc utile, quia camera haberet medios fructus [5]).

[*10.*] Item fuit mandatum per literas apostolicas dicto domino G., tradere omnes pecunias, quas in Almania reciperet, mercatoribus de societate Albertorum in Brugis vel Bruxellis et

---

[1]) *Am äusseren Rand zu diesem Abschnitt von* γ: „fiat verbum domino pape“.

[2]) *Ist offenbar zu ergänzen.*

[3]) *Die drei letzten Zeilen des Ms. von* in potestate *an am äusseren Rand angestrichen und* „atende“.

[4]) *Die vier letzten Zeilen des Ms. von* conferendi *an angestrichen und* atende *am äussern Rand.*

[5]) *Die drei letzten Zeilen von* Et esset *an wie not.* 4.
Am innern Rand auf der Höhe der Zeile, in welcher der Satz quod de diversis *beginnt, ein Kreuz* (†) *von* γ.

secundum convenciones, quas habuerit [1]) cum camera apostolica et illis mercatoribus. fuit eciam per alias literas apostolicas data potestas, dictas pecunias recipiendi a dicto domino G. et ipsos quitandi de receptis. nunc vero de mense aprilis [2]) finite fuerunt dicte convenciones, quas dicti mercatores cum camera habuerunt, et ammodo non curabunt pecunias recipere, nisi forsitan daretur eis magnum lucrum. quod patet quia durantibus convencionibus eciam recipere recusarunt, ut supradictum est, in pecuniis domini Treverensis. et cum pauci reperiantur mercatores bene ydonei fide et facultatibus et illi velint recipere magnum lucrum pro cambio (quia, ut expertum est, vellent ad manus recipere 10 flor. pro centenario), — ideo esset expediens, ymo necessarium, dictas convenciones cum dictis mercatoribus de societate Albertorum renovare et ipsis renovatis consimiles literas apostolicas in Almania nunciis apostolicis in Brugis commorantibus providere. alias pecunie recipiende in Alamania non possent commode ad cameram apostolicam pervenire.

Item fuerunt dicto domino G. de Lacu tradite [per] dominum camerarium litere tam ex parte domini nostri pape quam ipsius domini . . came[rarii destinate] dictis tribus collectoribus Alamannie scilicet dominis . . Wormaciensi [et domino . . Spirensi] et domino Sigero de Novolapide super antiquis debitis. camere a[postoli]ce e[xequ]endis [3]) et super annalibus beneficiorum que infra triennium per expec[tanciam] ex literis apostolicis obtinebantur. que fuerunt tradite et misse per dictum dominum G. dictis dominis collectoribus.

Est sciendum quod reservacio fructuum beneficiorum non devolutorum et maxime in forma pauperum obtentorum est in Alamannia scandalosa nec utilis, quia vix tales sciri possunt; sed reservacio indebite perceptorum esset magis conveniens, quia culpam habent, et magis utilis, quia omnis impetrans confirmacionem [4]) vel novam provisionem saltem ex proprio vicio racionabiliter daret male percepta, et multo plures sunt tales quam alii infra triennium in forma generali vel speciali impetrantes.

Quantum spectat ad officium camere, est sciendum, quod in provincia Coloniensi dominus Sigerus in tribus diocesibus intendit officio, in aliis tribus nichil fit pro camera vel modicum, quia in

---

1) *Ms. hat (undeutlich)* hearit. *Der Abkürzungsstrich über* hearit *von β nachgetragen.*

2) *also* 1370.

3) *Das* ce *und* e *ist noch zu erkennen auf einem mit dem vorletzten Blatt zusammengeklebtem Rest.*

4) *An der mit diesem Wort beginnenden Zeile auf dem äusseren Rand* atende.

illis non est aliquis subcollector [1]), nisi dominus Monasteriensis episcopus [2]), qui facit officium fieri per unum clericum suum et diu exercuit hujusmodi officium sub nomine dicti domini Sigeri de Novolapide . et sic propter defectum personarum multa perduntur in Almania et jura camere apostolice negliguntur. quare esset utile de opportuno remedio providere.

In provincia Treverensi in sola diocesi Treverensi intendit dominus . . episcopus Wormaciensis et ibi utilitas camere procuratur; in tribus aliis diocesibus dicte provincie commiss[is domino] [3]) electo Tullensi nichil novi scitur, nec curat domino Wormaciensi episcopo respondere, licet sibi tota Treverensis provincia sit commissa.

In provincia Maguntinensi, quantum est de commissione domini . . Wormaciensis et in provinciis Bremensi et Magdeburgensi, dominus . . Wormaciensis intendit officio [4]); sed longe melius et utilius fieret, si dominus Wormaciensis episcopus vellet per se intendere atque posset.

Nam dominus episcopus Wormaciensis ad evitandum expensas et invitaciones ad mensam adveniencium in negociis camere juxta patrie consuetudinem, prout experti fuimus, fugit aliquando [in remo]ta [5]) loca et negocia committit aliis, qui tam utiliter non possunt [nec vol]unt negocia expedire sicut ipse, et ideo magna utilitas camere ne[gligit]ur . quare revera expediret sibi in aliquo stipendio subvenire, quia stipendium vix tantum [6]) sibi posset deputari, quantum utilitatem in triplo majorem pro curia procuraret [7]).

In quatuor diocesibus provincie Maguntine et diocesi Basiliensi ac provincia Salzeburgensi de commissione domini episcopi Spirensis nichil utilitatis percepimus, ymo dicitur, quod in tota Salzeburgensi provincia et predictis diocesibus nullus sit collector

---

1) *Das ursprüngl.* collector *vom Schreiber ausgestrichen.*

2) *Florentin von Wewelinghofen* 1364—1379.

3) is *steht am Ende der Zeile auf einer Rasur,* domino *am Rand daneben, beides von β.*

4) *Diese beiden Worte standen ursprünglich schon grade eine Zeile höher zwischen* Wormaciensis *und* et in, *sind aber dort durchstrichen vom Schreiber.*

5) *Kaum noch zu erkennen, namentlich ist das* in remota *sehr unsicher. Nach dem spätern, p.* 611 *müsste man lesen* privata, *allein das ist fast noch weniger mit den dürftigen Resten von Schriftzeichen zu vereinigen.*

6) *Dieses Wort ist von β übercorrigirt, in den beiden* t *und* u. *Das ursprüngliche ist, weil radirt, nicht erkennbar.*

7) *Die drei letzten Zeilen von* ideo *an angestrichen am äussern Rand.*

nisi vocaliter, quia dominus Spirensis pluribus annis stetit cum domino imperatore et officio non intendit.

In provincia Pragensi subcollector noviter est defunctus et dominus episcopus Wormaciensis, cui dicta provincia est commissa, nullum utilem ut dicit, sciret ponere, nisi mentes et intenciones personarum dicte provincie personaliter temptaret, et quia veretur expensas camere, provinciam illam non presumit accedere, quia per se non sufficit ad expensas tales . et sic eciam ibidem negocia neglecta remanebunt, nisi cum domino episcopo Wormaciensi vel modo alio aliter ordinetur.

Est sciendum quod collectores boni vix haberi possunt, quia cum collectores oporteat in tercio loco residere, ubi pecunie secure possint persolvi et per mercatores ulterius secure transmitti, ipsi negligunt proventus beneficiorum suorum . et quia capitulum „cum dilectus“ de clericis non residentibus [1]) dicit expresse, quod illi fructus sue prebende assignari debent qui in servicio apostolico occupantur, racionabiliter hoc posset declarari vel saltem extendi per privilegium ad collectores, presertim quia episcopi singuli habent [2]) canonicos capellanos in eorum servicio occupatos, quibus in absencia fructus ex integro ministrantur. et idem observatur per capitula ecclesiarum, quando aliquem mittunt in negociis ecclesiarum, quod eciam manualia eis ministrantur. et certe obsequiales camere non debent minori prerogativa gaudere. vel si istud non placet, saltem concedatur domino Wormaciensi potestas reservandi et conferendi beneficia collectorum decedencium, quia revera jam duobus annis in provinciis Magdeburgensi et Bremensi et nonnullis diocesibus provincie Maguntine nullus valens ad officium propter predicta et alios labores et maxime propter ingratitudines multorum et eciam propter injurias eis multiplices irrogatas. nam sunt duo anni quod unus valens homo vocatus dominus Hermannus canonicus Dulmaniensis [3]) Monasteriensis diocesis per dominum Sigerum de Novolapide in dicta diocesi subcollector fuit deputatus et occasione mandatorum ecclesie per quendam tirannum interfectus. verum expedit in aliquo respicere bonos collectores, alias camera dampna reportabit. et maxime expedit declarare, si aliquis [4]) appellaret contra mandata ipsorum, quorum vel cujus expensis

---

[1]) c. 14 *X. de cleric. non resid.* 3, 14.

[2]) *Die* 4 *Zeilen* secure — habent *am inneren Rand angestrichen, am äusseren:* atende.

[3]) *Dülmen in Westfalen.*

[4]) *Ms.* aliquid.

defendere debeat litem in Romana curia. alias nullus collectorum procedet debita colligendo et exigendo [1]).

Est enim [2]) dictus dominus episcopus Wormaciensis totus voluntarius et totus expertus et industrie magne ad utilitatem camere procurandam, dummodo sufficeret ad expensas. possent enim sibi alique commissiones graciose fieri juxta numerum quinque provinciarum sibi commissarum, videlicet ut singulis annis posset conferre quinque beneficia devoluta, habilitare et reconferre beneficia minus canonice obtenta et quandoque translaciones facere id est permutaciones 5 auctorizare, aliquas personas utriusque sexus in provinciis sibi commissis monachandi necnon et aliqua beneficia laicalia conferendi, quia istorum beneficiorum collacio de consuetudine ad dominum nostrum, dominum summum pontificem spectat, quia istis indigeret pro favore et pro conductu, et insuper aliquid sibi pro stipendio deputare et posset sibi taliter provideri, quod in singulis provinciis et eciam aliis commissis neglecta reformaret et ordinaret, in ipsis collectores instituendo per quos magna utilitas camere proveniret.

Cupit eciam prefatus dominus episcopus Wormaciensis cum gracia domini nostri et domini camerarii ab officio collectorie absolvi pro eo quia dicit, se non sufficere ad exercendum dictum officium tam utiliter sicut vellet, tum quia consuetudo patrie est recipere hospites ad mensam; quibus ad eum venientibus [3]) propter officium collectorie cum providere non valeat propter exilitatem ecclesie sue, fugit ad loca privata et aliis negocia camere committit, qui tamen utiliter prochdolor ipsa negocia non pertractant nec sciunt pertractare sicut expediret; cum eciam, prout dicit, studio intentus fuit a juventute, a quo valde distrahitur propter negocia camere. sed non videtur absolvendus, quia pro certo hoc esset Alamaniam collectore viduare, quia vere oculus camere potest in illis partibus reputari. et idem dici potest de domino Sigero de Novolapide.

---

1) *Die drei letzten Zeilen im Ms. (von* et maxime *an) am äusseren Rand angestrichen und* „atende".

2) *So corrigirt β. Das noch vom ursprünglichen stehen gebliebene* E *und* ni *machen es jedoch wahrscheinlich, dass nur eine Verbesserung der Züge der Buchstaben vorliegt.*

3) *Ms. hat das nach* eum *ursprünglich wiederholte* ad *selbst ausgestrichen.*

[1]) Reverendissimo in Christo patri ac domino, domino A. archiepiscopo Auxitanensi [2]) et domini nostri pape camerario.

Reverendissime in Christo pater ac domine noster quam plurimum honorande! humili et debita recommendacione premissa reverendissime paternitati vestre significamus per presentes, quod noviter hiis diebus ad partes nostras Frisie applicuit venerabilis et religiosus vir novus Sagremors de Pomeriis monachus Cistercii cum literis apostolicis ac nostri Cisterciensis ordinis, quem cum predictis literis rebus et familiaribus suis cum quali decuit reverencia fraternaliter suscepimus et graciose. qui predictus novus Sagremors omnes nos abbates Cisterciensis ordinis in claustro, quod Claruscampus dicitur, in simul congregavit nobisque ipsas apostolicas cum literis eciam dicti ordinis nostri presentavit unum ex tribus subsidiis a nobis et a clero Frisie petendum, videlicet primum per felicis recordacionis dominum Innocencium nobis et clero Frisie dudum impositis aut unum aliud duarum procuracionum aut tercium quod caritativum dicitur subsidium. nosque predictis intellectis et diligenter inspectis tanquam veri filii obediencie consensu unanimi respondimus, quod subsidium per felicis recordacionis dominum Innocencium impositum integraliter solvimus, inquantum nos tangebat, prout apparet per literas reverendissimi in Christo patris et domini, domini . . tunc Nemausensis [3]) episcopi et domini nostri pape thesaurarii, inde confectas et suo sigillo sigillatas, quarum tenorem paternitati vestre mittimus sub publica forma presentibus alligatum. super aliis vero duobus modis consensu unanimi supradicto respondimus, quod quantum in nobis est parati sumus subsidia et imposiciones quascunque nobis impositas per dominum nostrum papam dare et solvere, prout nostrorum monasteriorum facultas potest tollerare. super residuo vero cleri significamus paternitati vestre supradicte, quod nullam habemus super ipsum potestatem et qu[icun]que reverendissimam paternitatem vestram aliter informabit — salva semper gracia reverendissime p[aternit]atis vestre — anhelitum perdidit inter filios veritatis. tunc igitur idem novus Sagremors de Pomeriis per omnes vias et modos, quibus melius potuit, nos et nostrum quemlibet diligenter examinavit qual[e et] quod subsidium predictum per dominum nostrum summum pontificem clero Frisie impositum posset exigi ac levari et hoc cum sacramento et virtute sancte obediencie requisivit, nosque super hoc maturo et

---

[1]) *Diese auf Seite* 601 *angekündigte Urkunde beginnt auf einer neuen Seite, obwohl auf der vorigen noch die Hälfte leer war. — Vor dem Anfang des Textes steht dasselbe Zeichen wie p.* 601, 6.

[2]) *Erzbischof Johannes II. Roger von Auch (Aux).*

[3]) *Bischof Johannes von Nîmes,* † 27. *Aug.* 1369.

deliberato attendente consilio sibi respondimus tali forma, quod si dominus noster summus pontifex istud vult habere subsidium, de necessitate opportet, ut ipse dominus noster scribat per suas literas apostolicas forciori modo quo potest, videlicet archiepiscopo Bremensi, Trajectensis Monasteriensis et Osnaburgensis ecclesiarum episcopis et cuilibet particularum, ut ipsi in eorum diocesibus per suos officiales ac decanos ibi per eos constitutos levent et exigant subsidium supradictum. alioquin sub fide et constancia nostra non videtur nobis, quod unus solus denarius ab ipso clero Frisie ab aliquo alio possit exigi ac levari. scientes nichilominus, reverendissime pater, quod quidquid ipsi episcopi dicant, non est clerus in tota Alamania plus obediens suo diocesano quam clerus Frisie nec qui majores exacciones sustineat [1]), sed ipsi episcopi imponunt eis rabiem inobediencie, ut ipsi jura camere apostolice in suo orario convertant et, quod pejus est, sic eos extorquent ac mulcent, quod in multis partibus Frisie opportet plebanos et pauperes ecclesiarum rectores eorum dimittere curas, et vagos et profugos extra patriam panem mendicare. insuper cum in partibus nostris ipsi domini episcopi non teneant modum procuracionum, placeat reverendissime paternitati vestre quantitatem subsidii in literis apostolicis apponere ac eciam monasteria et ecclesiasticas personas et seculares dividere, ut unusquisque de sua proposita [2]) obediencia coram dicto domino summo pontifice ac eciam vestra reverendissima paternitate merito valeat commendari. Scripta in Clarocampo predicto in festo dominice annunciacionis anno domini millesimo tricentesimo septuagesimo. 1370 März 25.

Humiles et devoti servitores vestri { de Clarocampo
de sancto Bernardo
de Floridocampo
de Jerusalem
de sancto Benedicto
de Scola Dei } monasteriorum abbates in partibus Frisie.

Sequitur quedam generalis informacio seu instruccio status ecclesiarum et cleri Alamannie tam regularis quam secularis seu majoris partis ejusdem. et si infrascripti defectus et multi alii quos enarrare longum esset reformarentur, teste Deo majus bonum

---

[1]) *Ms. hat noch einen vom letzten* t *über die Endsilben geführten Strich (also* sustineant).

[2]) *? Ms.* ppta *und den Bauch des zweiten* p *durch die Schäfte der beiden* p *gezogen, wie z. B. in der Abkürzung von* pro.

nec plus Deo et bonis hominibus acceptum in dictis partibus fieri non posset.

Primo quod omnes collegiate ecclesie civitatis Leodiensis. excepta cathedrali, eciam ecclesie religiosorum non mendicancium insimul certam habent confederacionem, quam confraternitatem appellant, in scriptis et literis ab omnibus juratam et utinam non posset conspiracio pocius appellari! huic confraternitati et collegacioni adherent omnes collegiate ecclesie tocius diocesis. ex hac colligacione subscripta mala sequuntur, et exortum habent adversitates et scandala atque turbaciones, quas pro majori parte prelati Alamanie paciuntur, in quorum diocesibus similes collegaciones fiunt.

Primo quod nullo modo collegiate ecclesie civitatis permittant, se ab episcopo visitari. allegant prescripcionem secundum illud capitulum „irrefragabili" de offic. judicis ordin. [1])

Item quando episcopus vult corrigere excessus eciam minimi coralis [2]) et secularis clerici ecclesiarum predictarum, omnes ecclesie et collegia indifferenter et communi voto opponunt se confraternitatem allegatam et defendunt illum de jure et de facto. et sic omnis correccio episcopi cessat, maxime quoad collegiatas ecclesias civitatis, qui in omni facto allegant libertates et consuetudines suas, ut sic impediant episcopi jurisdiccionem.

Item quia non formidant correccionem episcopi, quamplures eorum tenent publicas concubinas et publice in domibus suis focarias, et alia multa crimina committunt, quia quos timor Dei a malo non revocat, nullam super se formidare habent correccionem. et quasi idem est in quampluribus episcopatibus Alamannie.

Item archidiaconi et ipsorum vicarii ex consuetudine habent corrigere curatos ecclesiarum in ipsorum archidiaconatibus consistentes nec permittunt, quod episcopus apponeret manum. eciam episcopus formidat archidiaconos offendere propter dominos cardinales, qui multos pro se obtinent archidiaconatus. quos committunt suis vicariis regendos, unde propter desidiam (utinam non propter avariciam!) aliquorum et maxime vicariorum quasi omnes curati tenent focarias et hoc vicium est ita commune, quod quasi non reputatur amodo peccatum, et quilibet qui tenet focariam quasi prescit, quantum de anno in annum nomine convencionis solvere debet archidiacono.

In genere de statu cleri est sciendum, quod multi canonici et prebendati cathedralium et collegiatarum ecclesiarum parcium Alamanie et multi alii beneficiati curam animarum habentes et

---

[1]) *c.* 13 *X. de off. jud. ord.* 1, 31.
[2]) = *choralis.*

maxime clerici ecclesiarum, in quibus soli illustres recipiuntur, clericaliter non incedunt sed plurimum dissolute: vestes talares non deferunt, ymo nec laycales honestas. nam adeo sunt breves, quod vix possunt tegere pudibunda et cum hoc sunt partite [1]), capucia eciam modica et partita deferunt ad modum militum et armigerorum aurifrisata, caligas partitas et seculares rostratos et colorum diversorum similiter deferunt ultra omnem excessum, ita quod inter eos et laicos nulla differencia reperitur. tonsuram non deferunt, ymo illam deferendo se putant sperni et despici credunt et in tantum devenit abusum, quod portantes apud non portantes in derisum habentur. divinis officiis, propter que sunt eis collata beneficia, non intendunt nec prodolor bona crucifixi [2]) in usus debitos expendunt, sed pocius tripudiis astribludiis [3]) torneamentis dissolucionibus divagacionibus et aliis insolenciis secularibus palam et publice, omni pudore et honestate clericalibus abjectis, insistentes sic pauperum bona consumunt. ad eorum ecclesias extra tamen divinum officium et ad eorum capitula eciam capitulando sic et taliter ire non verentur, scientibus et dissimulantibus eorum prelatis, quos nolunt, ymo propter longum abusum, in quo dampnabiliter tollerati sunt, corrigere timent et formidant [4]); et quod est deterius sunt nonnulli archiepiscopi et episcopi, qui tales sint [5]) et taliter insedentes eciam de subjectis ecclesiis in domibus propriis tamquam familiares domesticos et commensales nutriunt et manutenent.

Item sunt quedam moniales in multis episcopatibus Alamanie, que ex fundacione fuerunt ordinis sancti Benedicti et adhuc dicunt horas secundum statum et ordinem illum et portant quendam habitum nigrum et quoddam velum ad modum ordinis sancti Benedicti, licet habitus sit valde deformatus et strictus, tamen bene videtur quod debet esse habitus ordinis sancti Benedicti. verumptamen nec hunc habitum nec velum ullo tempore deferunt, nisi dum ecclesiam intrant. aliis temporibus portant vestes tam seculares et aurifrisatas quantum aliqua secularis mulier excogitare sciret.

Item iste mulieres omnino se negant religiosas et ex eis eciam assumitur abbatissa non professa et ipse contrahunt matrimonium indifferenter quando volunt. placeret Deo, quod non pejus facerent! et multi probi et devoti crederent expedire, quod do-

---

1) = *zweifarbig geteilt, nach Ducange.*
2) *Ms.* crucifici.
3) *So oder* astriblidiis *im Ms. Ich konnte das Wort nicht finden.*
4) *Ms. hatte schon hinter* „corrigere“ de *begonnen und nach* et debent *ausgeschrieben, hat aber beides durchstrichen.*
5) *Ms.* sit.

minus noster papa tolleret ab eis totum ordinem beati Benedicti et ipsas concederet fieri seculares (secundum quod multe sunt in Alamania) vel ordinaret, quod amodo servarent habitum et ordinem sancti Benedicti et que non vellent servare irent ad seculum, quia de difficili posset alio modo fieri de presenti.

Item est sciendum quod moniales Cisterciensis ordinis et multe alie habent cameras privatas quasi quelibet suam et ipsa monasteria nunquam sunt de die clausa (utinam de nocte!) et vere male et pessime reguntur per ipsarum visitatores. ad omnia predicta non esset melius nec facilius remedium adhibendum, quam quod dominus noster papa mitteret visitatores, qui una cum ordinariis visitarent exemptos et non exemptos quocunque privilegio vel consuetudine non obstantibus et asserunt multi valentes et devoti, quod in hoc seculo dominus noster papa per nullum factum plus posset placere Deo quam quod isto modo reformaret ecclesias Alamanie que per premissa tam miserabiliter sunt collapse. et finaliter formidandum est quod ille, que nunc sunt omnino rebelles ordinariis suis, inobedientes sedi apostolice de brevi fient, nisi super premissis remedium apponatur.

Item abbates, qui sub secularibus principibus degunt, per aliquos principes et specialiter per unum pre aliis taliter constringuntur quod, licet eis per sedem apostolicam sit provisum, nullo tamen modo permittuntur intrare permissionem dignitatis sue, nisi magnas summas pecuniarum dent illis secularibus dominis; sicut abbas de Tongalloe ordinis Premonstratensis Leodiensis diocesis, cui dominus noster papa remisit servicium camere propter paupertatem suam allegatam, tamen solvit quinque milia florenorum domino temporali, antequam possessionem intrare posset, eciam si eleccio vel postulacio sic fienda ille per impressionem eligeretur, qui per turpes packiones vel pocius minas sibi adquisiverit partes illius principis, in cujus terra monasterium suum constitutum est.

Item abbas Affligensis [1]) de novo factus per sedem apostolicam solvit, ut dicitur et a fide dignis audivi, domine temporali triginta milia flor., ut illa promoveret eum, et fuerunt monachi capti vel saltem coacti violenter, ut eligerent et recommandarent eum sedi apostolice.

Item dicitur, quod dicta domina habuit omnem vayssellam argenteam predecessoris dicti abbatis Affligensis qui nunc est, quam violenter sibi usurpavit.

Item communiter omnes abbates sub principibus secularibus

---

1) *Afflighem, Benedictinerabtei in Brabant (Diöcese Cambray zwischen Brüssel und Alost).*

de anno in annum taliter exaccionantur, ut monachi et prelati non habeant quid commederent.

Item principes seculares intrant abbatias cum maxima familia et manent ibi per longa tempora expensis abbatis et monachorum, donec consumpserint omnia victualia que ibi sunt, nisi redimant vexacionem, videlicet quod dent illis magnam summam pecunie ut recedant. similiter familie dictorum dominorum petunt pecunias a dictis abbatibus et monachis, ne inutiliter devastent et destruant bona abbaciarum.

Dominus comes Flandrie [1]) optime co[nservat et] manutenet abbacias et personas ecclesiasticas sub eo constitutas.

Item est sciendum quod multa devotissima monasteria pereunt in disciplina regulari propter objectum reservacionis (eo quod prelatis dictorum monasteriorum non est provisum per sedem apostolicam), quia insolentes monachi ad primum verbum correccionis statim responderet prelatis suis, quod ipsi non sunt eorum prelati. quare multi prelati monasteriorum cum fletu supplicant occulte, reservaciones tales revocari vel quod saltem alicui committeretur potestas elecciones alias rite factas confirmandi vel de novo providendi et ipsi eciam sponte et liberaliter camere vellent in aliquo subvenire.

Est eciam sciendum quod multa bona et jura ecclesiarum et monasteriorum sunt alienata, aliqua titulo reempcionis et aliqua titulo obligacionis seu aliis viis et modis illicitis; et cum prelati ecclesiarum vellent dicta bona reducere ad suas ecclesias, tenentes bona et jura ipsa nolunt fructus et proventus excrescentes expensas necessarias per talium bonorum et jurium conservacionem et emendacionem deducere in sortem solucionis summe principalis; et sic pereunt ecclesie et monasteria. et ut plurimum tales contractus usurarum faciunt clerici in maximum scandalum laycorum. quare expediret cum maxima cohercione contra clericos super eo providere et contractus taliter factos per dominum nostrum aut commissarium ipsius rescindere et retractare. et asserunt multi in consciencia et credunt, quod in duobus premissis capitulis dominum nostrum remediando super eis plus mereri, quam si in Almania construeret et dotaret de novo viginti monasteria monachorum.

Ulterius est sciendum, quod revera ecclesia Coloniensis non reformatur nec debita alleniantur, ymo est juribus bonis castris villis opidis theuloniis redditibus et censibus supra modum destituta et, nisi cito [2]) provideatur ecclesie, amplius pacietur. ymo

---

[1]) *Ludwig III.*
[2]) *Ms.* scito.

clerus dicit manifeste, quod pocius expediret ecclesie habere episcopum quemcunque, ymo calamum libencius haberent pro episcopo quam ecclesia staret isto modo [1]). Eciam dominus archiepiscopus Treverensis in presencia mea et aliorum nunciorum apostolicorum juravit et affirmabat, quod vicariatum ecclesie Coloniensis nunquam acceptasset, si offensum domini nostri non formidasset et si pro remuneracione hoc facere debuisset, non recepisset centum milia florenorum. et quia ecclesia bis lesa est, ymo collapsa duplici provisione apostolica, expedit bene providere ista vice, quia si non bene provideretur, affeccio Romane ecclesie in cordibus magnorum et multorum multum recederet et minueretur et de cetero occasionem reciperent electi rebellandi et se intrudendi.

Ecclesia Leodiensis optime regitur et multum in temporalibus est aucta tempore ipsius domini Leodiensis [2]) sed multum obstat sibi generalis rebellio populi.

Ecclesia Trajectensis parum proficit et sub isto episcopo [3]) plus deficit quam profecit.

Ecclesia Monasteriensis in multis debitis per istum dominum [4]) est relevata et bene regeret, si pacem haberet.

Ecclesiis Osnaburgensi [5]), que multum est dimembrata et debitis gravata per dominum Theodericum de Marcha propositum ecclesie Coloniensis, et Mindensis [6]), que stat competenter, noviter de episcopis est provisum et de ipsorum regimine adhuc parum scitur.

In provincia Treverensi ecclesia Treverensis multum profecit sub isto domino [7]) et valde bene regitur per ipsum et pacifice.

Ecclesia Metensis est obligata et satis magnis debitis gravata per istum dominum [8]) racione guerrarum et jura ipsius quoad civitatem dicuntur multum diminuta.

Ecclesia Tullensis satis est in debili statu, non ex culpa domini [9]) sed predecessorum suorum.

Ecclesia Virdunensis valde est collapsa et lesa per guerras tempore istius domini [10]), qui eciam bona ecclesie posuit in ma-

---

1) *Am inneren Rand von y ein horizontaler Strich.*
2) *Johannes V. von Arkel* 1364—1378.
3) *Johannes V. von Virneburg* 1364—1371.
4) *s. p.* 609, *n.* 2.
5) *Melchior von Grubenhagen* 1369—1379.
6) *Wedekind v. d. Berge* 1369—1383.
7) *s. p.* 604, *n.* 1.
8) *Theodorich V. Bayer von Boppard* 1365—1383.
9) *cf. p.* 603, *n.* 6.
10) *Johannes de Bourbon* 1362—1371.

nibus laicorum pro certa pensione quia residenciam non facit personalem.

In provincia Maguntinensi ecclesia Maguntinensis est in magna potencia et iste dominus [1]) multum eam emendavit et auxit usque ad tempora ista sed jam valde timetur de collapsu magno, quia dominus est sepe et periculose infirmus et regitur consilio laicorum, quia sua plus querunt emendare quam bona ecclesie conservare.

Ecclesia Wormaciensis totaliter est bonis et juribus destituta non per istum dominum [2]) sed per suos predecessores et predecessorem nec propter exilitatem ecclesie reduci possunt obligata [3]), quia restancia ad victum episcopi non sufficiunt; minuit tamen debita ultra 7000 flor. per devoluciones feodorum, que reconferre distulit donec ecclesia in aliquibus debitis relevaretur.

Ecclesia Spirensis jam habundat et debita sunt pro majori parte soluta per suffragium abbacie et eciam per absenciam domini [4]), qui apud imperatorem parcit expensis.

Ecclesia Argentinensis [5]) sub isto domino quasi in toto defecit juribus bonis et rebus.

Ecclesia Basiliensis multum sub isto domino [6]) est bonis et rebus destituta propter pronitatem domini ad magnas guerras et sine magna necessitate.

Ecclesia Constanciensis simpliciter et ex toto est collapsa et maximis debitis obligata et in tantum gravata quod dominus [7]) fugit in Gracionopolim, ubi latet cum paucis ad parcendum expensis. et ista ecclesia et per fratres et consanguineos domini est collapsa et cottidie plus et plus leditur per consanguineos et amicos licet dominus ipse in se dicatur bonus homo. unde et multi judicant expedire dominum ipsum transferri ad remotam ecclesiam, ubi eum consanguinei et amici non gravarent.

Ecclesia Curensis destructa est per Luthemislensem episcopum [8]) et nunc dominus est noviter promotus.

---

[1]) *Gerlach von Nassau* 1346—1371 (12. *Febr.*).

[2]) *s. p.* 595, *n.* 2.

[3]) *Am äusseren Rand von a ein horizontaler Strich.*

[4]) *s. p.* 597, *n.* 1.

[5]) *Johannes III. von Luxemburg* 1366—1371 *Mai (trotz dieser Charakteristik auf den Mainzer Erzbisch.-Stuhl erhoben).*

[6]) *Johannes von Vienne* 1365—1382.

[7]) *Heinrich III. von Brandis* 1356—1383.

[8]) *Nämlich den früheren Bischof von Chur Petrus Gelyto, der* 1368 *nach Leytomischl versetzt wurde. Sein Nachfolger war Friedrich II. von Erdingen* 1368—1376.

Ecclesia Augustensis in temporalibus bene stat sed est inquieta et ad istam transferri posset Constänciensis episcopus [1]. expediret tamen literas translacionis illi transmittere qui ad Constanciensem promoveretur ecclesiam, ut illas tradendo redderentur jura Constanciensis ecclesie per fratres et consanguineos nunc domini occupata.

Ecclesia Eystetensis bene stat et iste dominus [2] multum eam a debitis relevavit.

Ecclesia Herbipolensis est multum potens et multum aucta per istum dominum [3]. sed pro terris acquisitis ecclesia est infinitis debitis obligata, que continue crescunt per usuras, nec episcopus curat reformare, quia canonici sui habent possessiones ecclesie pro maximis debitis obligata et proventus maximos, quos singulis annis recipiunt ex obligatis possessionibus nolunt deducere in sortem solucionis summe obligacionis principalis et exinde episcopus turbatus de canonicorum audacia permittit ecclesiam multipliciter gravari et eciam de bonis istius ecclesie dominus imperator dicitur habere magnam partem et obtinuit confirmacionem a sede apostolica.

Ecclesia Bambergensis stat pacifice et quiete sub isto domino [4]. sed multum eam gravat debitis et expensis excessivis.

Ecclesia Hildesemensis optime stetit. sed hoc anno ex toto est destructa, ita quod non remansit villa [5] nisi incendiis et rapinis sit destructa. obtinuerunt enim hostes ecclesie melius opidum ecclesie magnum et opulentum et jam tenent quia episcopus [6] in nullo defendit ecclesiam.

Ecclesia Halberstatensis maxime fuit lesa per dominum Bambergensem et nunc eciam ex captivitate istius domini [7]. sed dicitur modo emendari.

Ecclesia Verdensis optime stat et bene regitur [8].

Ecclesia Paderburnensis defenditur in manu forti per istum dominum [9], qui est magis miles quam monachus.

---

[1] *Vacanz in Augsburg* 4. *Oct.* 1369—? *Eintritt des neuen Bischofs* 3. *Sept.* 1371. *Der Vorschlag ist nicht angenommen worden. Vielmehr wurde der Bischof Johannes von Worms dorthin transferirt.*

[2] *Rabno Schenk von Wildburgstetten* 1365—1383.

[3] *Albert von Hohenlohe* 1345—1372.

[4] *Ludwig von Thüringen* 1366—1373.

[5] *Ein hier folgendes* ecclesie *ist durch untergesetzte Punkte getilgt.*

[6] *Gerhard von Berge* 1365—1398.

[7] *Albert III. von Berge* 1366—1390.

[8] *Bischof Heinrich von Langeln* 1367—1381.

[9] *Heinrich von Spiegel* 1361—1380.

In provincia Bremensi ecclesia Bremensis est bonis et rebus totaliter destituta, quia episcopus [1]) tempore sue promocionis maximas pecunias exposuit Avinione sibi mutuatas per patruum suum ducem Luneburgensem. qui dux modo tenet castra et jura ecclesie et laycos archiepiscopo deputavit, qui omnes proventus recipiunt ac sibi persolvunt satis tarde.

Ecclesia Lubicensis [2]) bene stat. similiter et ecclesia Swerinensis [3]). similiter et ecclesia Razeburgensis [4]), quia iste ecclesie stant in pace.

Ecclesia Caminensis totaliter per istum dominum noviter defunctum [5]) est destructa et debitis obligata et est de provincia Rigensi et vacat de presenti.

In provincia Salzeburgensi omnes ecclesie sunt obligate et debitis gravate, excepta ecclesia Salzeburgensi.

In provincia Magdeburgensi ecclesia Magdeburgensis oppulentissima per archiepiscopum defunctum fuit dimissa in pecunia et in rebus. sed nunc dominus [6]) eam gravat debitis propter excessivas et fatuosas expensas.

Ecclesia Merseburgensis est in statu optimo et bene regitur [7]).

Ecclesia Nuenburgensis est satis collapsa partim per istum dominum et partim per predecessorem [8]).

Ecclesia Misnensis est opulenta et in temporalibus habundans sed vacat de presenti [9]).

Ecclesia Brandeburgensis et ecclesia Havelburgensis [10]) satis sunt collapse.

Quantum ad pacem vel guerras patrie est sciendum quod dux Bavarie Albertus, qui est comes Hollandie Hannonie et Selandie, guerram habet cum comite Flandrie. audivi post, quod isti sunt pacificati.

---

1) *Albert von Braunschweig* 1361—1395.

2) *Bertram Cremon* 1350—1377.

3) *Friederich von Bülow* 1366—1375.

4) *Heinrich II. von Wittorp* 1367—1388.

5) *Johannes I. von Sachsen-Lauenburg* 1344[—1370]. *Damit ist also die Streitfrage entschieden, ob er* 1370 *oder* 1372 *gestorben (s. Gams, Series episcoporum, p.* 267*).*

6) *Albert von Sternberg* 1368—1372.

7) *Friedrich II. von Hoym* 1357—1382.

8) *Die Bischöfe von Naumburg Rudolf von Saleck-Nebra* 1352 *bis* 1362 *und Gerhard von Schwarzburg* 1362—1372.

9) *Seit* 4. *Jan.* 1370.

10) *In Havelberg wurde der bischöfliche Stuhl nach dem Tod des Burcard von Lindau (Zeit unbekannt) neu besetzt* 25. *Juni* 1370 *durch Dietrich II. Man.*

Dux Robertus antiquior comes palatinus elector imperii, et marchio Badensis ex parte una cum aliis suis complicibus ducibus Bavarie, et comes de Wirtenberg valde potens et dives ex altera habent guerras. duci assistit archiepiscopus Maguntinus, comiti episcopus Herbipolensis et favor imperatoris [1]).

In tota Almania nusquam pax neque securitas, sed continuum periculum capcionis corporis et amissionis omnium bonorum; et maxime hec habent servitores camere formidare, quibus multe ponuntur insidie; quare nusquam audent ire sine conductoribus, quibus oportet pecunias dare non parvas et expensas.

Est eciam guerra inter ducem Gelrie ex una parte, et comitem Clivensem ex alia [2]).

Est eciam discordia consueta inter civitatem Colonie et clerum, que cito sedaretur [3]), prout creditur, si dominus noster papa aliquem mitteret, qui eos pacificaret et eciam esset utrique parti et tote patrie multum acceptum [4]).

4.

Zur Kritik der Lutherlegende.

Von

Otto Waltz in Dorpat.

Es ist kein geringer Vorzug der Lebensgeschichte Luthers von Julius Köstlin, dass sie der Lutherlegende an zahlreichen Stellen entgegentritt. Nicht wenige Gebilde der Sage zerstieben vor der Gelehrsamkeit des hochverdienten Verfassers. Doch bleibt

---

1) *Ueber diese Fehde s. Stälin, Wirtemb. Gesch.* III, 303 *und Böhmer-Huber, Reg. Karls IV.* Nr. 4879—4881. *Sie wurde vertragen* 17. *Sept.* 1370.

2) *Wurde erst* 21. *Juni* 1371 *vertragen durch Schiedsrichterspruch Albrechts von Holland etc., s. die Urk. bei Nyhoff, Gedenkwaardigheden uit de geschiedenis van Gelderland etc.* II, 274.

3) *Ms.* cedaretur.

4) *Ennen, Geschichte der Stadt Köln* II, 375 *weist nach, dass dieser Streit etwa Ende Juli* 1370 *durch Aufhebung des Interdicts beigelegt worden sein muss.*

der kritischen Forschung auch jetzt noch manches zu tun. Es reicht die Kraft eines Einzelnen, auch des Tüchtigsten nicht aus, um die spätere Uebermalung des echten Lutherbildes vollständig zu beseitigen. Nur grossen, vereinigten Anstrengungen wird dies mit der Zeit gelingen. So bringe ich denn meinerseits hier ein paar Scherflein dar und lasse bald andere folgen.

I. Luther und Leo X.

Zu den viel umstrittenen Punkten in der Lebensgeschichte Luthers zählt auch heute noch die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit eines päpstlichen Breves vom 23. August 1518 [1]). Dasselbe ist von Rom aus an den Legaten de Latere Cardinal Cajetan gerichtet, welcher bekanntlich die Curie auf dem Augsburger Reichstag vertrat. Scharf und ungehobelt im Ausdruck, spricht es von einem gewissen Martin Luther, Professor des Augustinerordens, welcher sich erkühnt, mit frecher Stirn und keckem Trotze gegen die römische Kirche ketzerische Meinungen zu bekennen und schändliche Bücher herauszugeben. Schon habe ihn der Generalauditor der apostolischen Kammer vor seine Schranken gefordert. Da aber Luther seitdem nur dreister geworden und weitere Schandschriften habe drucken lassen, so möge ihn Cajetan mit Hülfe des Kaisers, der Stände und anderer Gewalten in seine Hand und in festen Gewahrsam bringen. Denn, be-

---

1) Gedruckt bei Löscher, Reformations-Acta II, 437 ff. In Band II, S. 476 dieser Zeitschrift veröffentlicht Kolde ein Schreiben des Augustinergenerals Gabriel Venetus an den Provincial Gerhard Hecker vom 25. August 1518, das mit dem Breve an Cajetan wie im Einklang, so auch im Widerspruch steht. Denn im Auftrag Leos X. soll hier der Legatus de Latere und dort der Augustinergeneral von sich aus und in seiner Weise und in voller Selbständigkeit gegen Luther vorgehen. Hier der Dominicaner und dort der Augustiner. Der einsichtige Leser, der Lessings Rettung des Cochläus kennt, wird bereits etwas merken und nicht ungläubig das Haupt schütteln, wenn ich kurzweg behaupte, das Schreiben des Augustinergenerals ist eine weitere Fälschung. Die Schurkerei der Dominicaner liess die Augustiner nicht ruhen. Wie der Herausgeber Kolde selber bemerkt, ist der Brief des Gabriel Venetus, was den erteilten Auftrag betrifft, an eine falsche Adresse gerichtet (S. 474) und enthält einen bedeutsamen Irrtum (S. 477, Note 2). Dann ist er nach seiner Herkunft nicht eben gut beglaubigt. Er findet sich unter Abschriften des vorigen Jahrhunderts, welche von Pater Mayr und unbekannten Lohnschreibern an verschiedenen Orten gemacht wurden. Nachforschungen nach dem Original hatten keinen Erfolg. Form und Inhalt des Schreibens sind gleich ungeheuerlich und finden ihre Erklärung in dem Bestreben der Augustiner, an päpstlichen Bevorzugungen und an kirchlichem Eifer hinter den Dominicanern nicht zurückzustehen.

hauptet das Breve, es sei bereits genannter Luther von dem erwähnten Auditor für einen Ketzer erklärt worden.

Sollte dieser Erlass wirklich authentisch sein?

Gedenken wir kurz der Sachlage. Im Sommer 1518 wurde bei der Curie der Prozess gegen Luther angestrengt, indem ihn Mario Perusco, der päpstliche Fiscal, wegen Ketzerei belangte. Von Seiten des Gerichtes, das Leo X. niedersetzte, erging hierauf an den Angeklagten eine förmliche Vorladung. Wir kennen sie nur dem Inhalt, nicht dem Wortlaut nach [1]). Sie datirt wohl von Ende Juli und kam am 7. August in die Hände des Reformators. Der sollte sich binnen sechzig Tagen in Rom zur Verhandlung stellen.

Da führte die Dazwischenkunft des Kurfürsten Friedrich von Sachsen die Begegnung Luthers und Cajetans auf dem Reichstag zu Augsburg herbei.

Nach dem Bericht seines Secretärs Joannes Baptista Flavius trat der Legat de Latere nicht ohne Mässigung auf. Ja nach Luthers eigener Aussage hielt derselbe nach wie vor strenge an dem Termine fest, den das römische Gericht in der berührten Citation dem Reformator zugestanden. „Er drohte mir mit dem Banne“, sagt Luther in seiner Appellation [2]), „falls ich nicht widerriefe oder zu Rom erschiene innerhalb der Frist, welche mir die Richter in meiner Ladung gesetzt.“ Am 25. October bezeichnet Cajetan in einem Schreiben an Kursachsen den Luther'schen Handel als noch nicht entschieden. „Diese so ernste und pestilenzische Angelegenheit“, lauten seine Worte [3]), „kann nicht lange schweben, denn man wird die Sache in Rom verfolgen.“

Eben war Luther auf der Heimreise nach Wittenberg begriffen und in Nürnberg angelangt, als er Ende October eine Abschrift jenes Breves an Cajetan empfing. Er hielt es sofort für untergeschoben, sei es doch unglaublich, dass ein solches Unding von einem Papste ausgehe, zumal von einem Leo X. [4]) und ganz derselben Ansicht lieh er auch später Worte.

Schon diese tatsächlichen Angaben lassen die Echtheit des päpstlichen Schreibens vom 23. August als zweifelhaft erscheinen.

---

[1]) Löscher a. a. O. II, 441; de Wette, Luthers Briefe I, 131; Pallavicini, Historia conc. Tridentini I, 6. 7. Nach diesem war in der Citation, was man nicht übersehen sollte, ausdrücklich Luthers Recht betont, seinen literarischen Widersacher Silvester Mazolini als Richter zurückzuweisen. Hutteni op. ed. Böcking V, 246.

[2]) Vom 16. October 1518 bei Löscher a. a. O. II, 489. Vgl. auch Luthers Brief an Lange vom 16. September 1518 bei de Wette a. a. O. I, 141.

[3]) Löscher a. a. O. II, 529; de Wette I, 195.

[4]) Luther an Spalatin, 31. October 1518; de Wette I, 166; VI, 8.

Es steht in schreiendem Widerspruch mit unanfechtbaren Zeugnissen. Während es Luther für verdammt erklärt durch dasselbe Gericht, das ihn kaum nach Rom zur Verhandlung citirt und ihm sechzig Tage Zeit gegeben, hält der Empfänger des Breves die Termine der Ladung gewissenhaft ein und bezeichnet den Prozess als noch schwebend.

So verwarf denn L. von Ranke in seiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation das Breve als nicht authentisch [1]). Die von ihm entwickelten Gründe fanden indes keine Billigung und sein Vorgehen keine Nachfolge. Die Theologen insbesondere hielten mit einer Ausnahme an der Echtheit des päpstlichen Schreibens fest [2]). Doch konnten sie Rankes Einwände auch nicht im geringsten entkräften.

Wir haben es hier in der Tat mit einer groben Fälschung zu tun.

Fragen wir zuvörderst nach der Provenienz des Elaborates, so zeigt sich, dass es niemals im Original zum Vorschein gekommen. Die römischen Publicationen kennen es entweder gar nicht, oder nur aus Luthers Werken [3]). Spalatin erwähnt es zuerst. Er war es auch, der Luther ein Exemplar überschickte, ohne sich, wie es scheint, über dessen Herkunft zu äussern.

Dann spricht gegen die Echtheit und gegen den römischen Ursprung ein, wie mir däucht, entscheidender Punkt. Am 27. März 1519 schreibt nämlich der Cardinalstaatssecretär Giulio Medici aus Rom an den Cardinal Bibiena [4]): „. . . Il legato vuole, che fra Martin Lutero si condanni in ogni modo, ò l'opere sue. In Augusta non è più persona. L'imperator s'era partito e si dubitava, che non torneria cosi tosto . . .“ Unmöglich konnte Cajetan nach Schluss des Augsburger Reichstags auf Verurteilung dringen, unmöglich der Mediceer ein solches Verlangen weiterberichten, wenn das Breve authentisch ist, das Luther schon im August für einen Ketzer erklärte.

---

1) 4. Aufl. I, 270; VI, 62.

2) Neudecker, Gesch. der deutschen Reformation, S. 227; Seidemann, Luthers Briefe VI, 599; Köstlin, Martin Luther I, 228. 229. 787; Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche, S. 36 und 115 in einem eigenen Excurs. Nur Plitt, Einleitung in die Augsb. Confession I, 124, spricht sich gegen die Echtheit aus.

3) Auch die Historia Joannis Cochlaei de actis et scriptis M. Lutheri, deren erste grössere Hälfte schon im Jahre 1534 in Meissen vollendet wurde, lässt dieses Breve unerwähnt. Pariser Ausg. von 1565, fol. 7sq.

4) Lettere di principi, terza editione. In Venetia 1570, I, fol. 58. Der Herausgeber Hieronimo Ruscelli hat nicht immer ganz genau die Daten wiedergegeben. Das oben benützte Schreiben fällt doch wohl viel früher.

Unhaltbar, wie dieses Schriftstück, erscheinen denn auch die Folgerungen, welche daraus gezogen wurden. „Das scheinbar Unglaubliche“, sagt Köstlin von dem Breve [1]), „ist so ein echtes Denkmal der päpstlichen Leidenschaftlichkeit, welche Luther jetzt über sich losbrechen sah, und des masslosen päpstlichen Selbstgefühles, das gegen den kühnen Mönch über alle Gewalten der deutschen Nation verfügen zu können meinte. Das war der Papst Leo ....“ Der unbefangene Leser traut hier kaum seinen Augen. Ein unter allen Umständen stark verdächtiges Actenstück sollte die Grundlage abgeben, um das Verhalten Leos X. gegen Martin Luther historisch richtig zu kennzeichnen? Auch die urkräftigen Proben des römischen Curialstils, deren Bedeutung Köstlin überschätzt, reichen dazu nicht aus. Vielmehr mussten die Werke Ruscellis, Romanins, Brewers, Bergenroths, Rawdon Browns und anderer herangezogen werden. Sie hätten die Massnahmen des Papstes in besserem Lichte gezeigt [2]).

II. Luthers Romreise.

Es ist noch keinem geglückt, die Zeit der Romreise Luthers mit Sicherheit zu bestimmen. Verschiedene Anzeichen sprechen für das Jahr 1511. Wenn sich der neueste Lutherbiograph in diesem Sinne entscheidet, und wenn er in dem genannten Jahr den Reformator durch Bayern nach Rom wandern lässt, so fühlt er sich doch beunruhigt durch „eine alte Heidelberger Chronik“. „Keinen Glauben“, heisst es im Text Köstlins [3]), „können wir

---

1) Martin Luther I, 229.

2) Man darf die Verleihung der geweihten Rose an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen nicht mit der deutschen Kaiserwahl in Verbindung bringen. Das ist gegen alle Zeitfolge. Sie geschah nur im Hinblick auf Luthers Sache. Schon am 4. September 1518 schreibt der Gesandte der Republik Venedig, Marco Minio, aus Rom an seine Signoria: „Il papa ha deliberato di mandar la rosa, che questa quadragesima justa il solito fu benedeta la dominica Laetare al ducha di Saxonia, deliberando con il suo mezo extirpare una secta, che de li e nasuta per il predichar di uno frate de l'ordine di predicatori, che danno la vita, si observa al presente, et non vole, che le indulgentie a questo modo date siano di alcun valore, la qual cossa li a Roma e tenuta per grande heresia ...“ Diarien des Marino Sanuto in Wien, Vol. 26, fol. 12. 13. Die officiellen römischen Schriftstücke (Cyprian, Nützliche Urkunden II, 53. 56. 62) lassen diesen Zusammenhang nicht ohne weiteres erkennen, und Luther ist auf falscher Fährte (de Wette I, 145). Oder sucht er nur die Wirkung des päpstlichen Geschenkes abzuschwächen, indem er es als Ausfluss des römischen Gelddurstes hinstellt?

3) Martin Luther I, 100.

einer alten Heidelberger Chronik schenken, nach welcher Luther den Weg über Heidelberg nahm und sich dort bei den Augustinern aufhielt, predigte und disputirte (im Jahre 1510). Denn es lässt sich kein Grund für diesen Umweg und Aufenthalt denken. Die Sage mag durch Leute aufgekommen sein, welche etwas von Luthers Heidelberger Besuch und Disputation im Jahre 1518 wussten, ihre Zeit und ihren Anlass aber nicht kannten und sie so mit der Romreise Luthers, mit welcher eine sagenhafte Tradition auch sonst sich beschäftigte, combinirten. Jene Chronik freilich liess dann Luther 1518 zum zweiten Mal nach Heidelberg kommen."

Was ist das für eine geheimnisvolle alte Heidelberger Chronik?

Doch sicherlich nichts anderes als das Chronicon breve civitatis Heydelbergae, welches sich hinter der Lebensgeschichte des Pfalzgrafen Kurfürsten Friedrichs II. von Hubertus Thomas Leodius findet [1]). Der ungenannte Verfasser desselben erzählt uns, dass er in Heidelberg fünf Lustra glücklich zugebracht, seine Kraft dem Dienste der Pfalz gewidmet, Anmerkungen zu Tritheim geschrieben und einen zweiten Teil der Scriptores rerum Germanicarum habe drucken lassen. Es unterliegt entfernt keinem Zweifel, der Autor ist Marquard Freher. Wir haben es demnach nicht mit „einer alten Chronik" zu tun, sondern mit einer Zusammenstellung des beginnenden siebzehnten Säculums. Sie erfolgte hundert Jahre nach der Romreise Luthers und hat für dessen Geschichte nicht den geringsten Wert.

III. Luther, Pollich und Cajetan.

Man sollte in unseren Tagen nicht mehr betonen müssen, dass selbst gleichzeitigen Schriftstellern nur insoweit Quellenwert zukommt, als sie originelle Kunde von Ereignissen haben. Schlägt man die Citate in dem Buche Köstlins nach, so findet man Mathesius, Mykonius, Ratzeberger und manche andere Autoren kurzweg als Zeugen angeführt. Ob sie in dem betreffenden Fall mit eigenen Augen sahen oder mit eigenen Ohren hörten, wird nicht weiter in Anschlag gebracht. Wer kennt nicht die verzweifelten Worte, welche Cajetan nach der Unterredung mit Luther im Jahre 1518 zu Staupitz gesagt haben soll: Ego nolo

---

[1]) Annalium de vita et rebus gestis Friderici II. electoris Palatini libri XIV authore Huberto Thoma Leodio (Francofurti 1624), p. 300 bis 303.

amplius cum hac bestia loqui. Habet enim profundos oculos et mirabiles speculationes in capite suo. Sie werden von Mykonius berichtet [1]) und von unserem Lutherbiographen, wie billig, angeführt. Die Echtheit dieses Ausspruchs will ich nicht in Zweifel ziehen, wenn ich gleich das schlechte Latein einem Thomas de Vio nicht zutraue; denn es steht in offenem Widerspruch mit dessen gelehrten Schriften. Aber was soll man dazu sagen, wenn die gleiche Bemerkung auch Pollich in den Mund gelegt und ohne allen Anstand von Köstlin erzählt wird?

Mit der Berufung auf Luthers Colloquia, welche Bindseil herausgegeben, salvirt der Biograph sein Gewissen. Da lautet ein späterer Zusatz [2]): „Iste frater profundos habet oculos, mirabiles habebit fantasias.“ Es springt in jedermanns Augen, dass ein und derselbe Ausspruch zwei Mal wiederkehrt und mindestens ein Mal unecht ist. An der Prophetenstimme Pollichs darf man füglich zweifeln.

IV. Luthers Wormser Schlussworte v. J. 1521.

Im Jahre 1874 unterzog Julius Köstlin Luthers Wormser Rede vom 18. April 1521 einer eingehenden Untersuchung. Er kam zu dem Ergebnis, dass die bekannten Schlussworte: „Hie stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen“ mit einer leichten Umstellung wirklich gesprochen worden. So nahm er sie unbedenklich in die Lebensgeschichte Luthers auf. Einige Stimmen billigten, andere tadelten dies. Meinem Erachten nach ist nur der Tadel am Platz [3]). Die Erörterung Köstlins leidet an zwei Gebrechen. Ein Mal bespricht er nicht das gesammte Material, wie ihm dies schon Knaake mit unglaublicher Grobheit vorgeworfen; dann ist er sich nicht klar über die Provenienz der benützten Flugschriften. Er geht von der falschen Voraussetzung aus, dass selbige sammt und sonders im Frühjahr 1521 aus der Presse kamen, und frägt nicht lang nach der Zeit und nach dem Ort ihres Erscheinens.

Ich habe schon vorlängst gezeigt, dass die ältesten und datirten oder doch datirbaren Relationen die ausführlichen Schlussworte nicht kennen. Wohl hat eine deutsche und eine lateinische

---

1) Frid. Myconii histor. reform., p. 33. Geschrieben nach 1541.

2) D. M. Lutheri colloquia ed. Bindseil III, 154.

3) Wagenmann in den Jahrb. f. deutsche Theologie 19, S. 504; Maurenbrecher in den Grenzboten 1875; Knaake in der Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theologie 1875. Vgl. auch Theolog. Studien 1876, S. 293.

Flugschrift, welch' letztere ich selber hervorgezogen, den Schlusssatz: „Ich kann nicht anders, hie stehe ich, Gott helfe mir, Amen"; aber wann sind diese „gleichzeitigen Drucke" ausgegangen? Kann Köstlin aus den Typen, den Randleisten u. s. w. den Beweis erbringen, dass die genannten Broschüren im Frühjahr 1521 wirklich die Presse verliessen? Dass sie frei von späteren Zusätzen sind? Am 22. November 1526 schreibt Spalatin an Veit Warbeck: „Saluta meis verbis etiam D. Casparum Lindemannum et roga, ut mihi remittat responsionem D. M. Lutheri nostri datam ad objectiones adversariorum in comitiis Wormaciensibus ipsi a me missam ad nundinas Lipsienses." [1]) Darf man hienach die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, bestreiten, dass noch auf der Leipziger Messe vom Jahre 1526 „gleichzeitige Drucke" erschienen, welche Luthers Wormser Antwort vom 18. April enthielten?

Im Jahre 1520 frug einmal ein Pfarrer bei unserem Reformator an, wie er wohl seine Predigten zu beschliessen pflege. Er antwortete ihm, mit dem Anruf: „Das helf uns Gott" [2]). In derselben schlichten Weise schloss er auch seine Rede vor Kaiser und vor Reich.

V. Luthers Tischreden.

Mit seinen Widersachern wusste Dr. Martinus fertig zu werden, aber vor seinen Freunden blieb er nicht behütet. Zwanzig Jahre nach seinem Tod erschien, von Aurifaber besorgt, eine Sammlung seiner Tischreden; sie ging in deutscher Sprache aus, bald folgte eine lateinische [3]). Man billigte, man tadelte ihre Veröffentlichung, man besprach ihren Wert oder Unwert. Zu einem objectiven Urteil konnte man nicht gelangen, da eine kritische Handhabe fehlte.

Am gangbarsten und gelesensten war Aurifabers deutsche Ausgabe. Sie besteht aus mancherlei Aufzeichnungen, wie sie an Luthers Tisch von eifrigen Anhängern gemacht wurden; Briefe

---

[1]) Cod. chartac. bibl. Goth., Nr. 1289, 1 f. 540. Chr. Schlegel, Hist. vitae Georgii Spalatini, p. 240. 243. Mehr denn einmal liess Spalatin Schriftstücke in Luthers Interesse drucken. Vgl. z. B. Cyprian, Nützliche Urkunden, S. 458.

[2]) de Wette, Luthers Briefe I, 455. Vgl. auch Luthers Werke, E. A. 64, 289; 21, 274; 27, 173.

[3]) Gegenüber Maurenbrecher, Studien und Skizzen, S. 210 ist zu bemerken, dass Aurifaber die Tischreden deutsch und nicht lateinisch, Rebenstock aber lateinisch und nicht deutsch, auch nicht 1575, sondern 1571 herausgab.

und Bedenken, Bibeleinträge und Wandinschriften des Reformators sind eingeflochten. Man liest auch wohl von Dingen, welche sich erst nach dessen Tod zutrugen. Die reichste Fundgrube des Sammelnden waren Lauterbachs Papiere [1]). Seit dem Jahre 1872 besitzen wir endlich ein Mittel, um die Arbeit Aurifabers genügend zu controliren. Da veröffentlichte Dr. Seidemann das Tagebuch Anton Lauterbachs, eine Hauptquelle der Tischreden Luthers. Es erschloss dem kritischen Forscher nach mehr als dreihundert Jahren ein Buch mit sieben Siegeln.

Als Wittenberger Diakonus sass Lauterbach im Jahre 1538 am Tische des Reformators und brachte dessen Gespräche, so gut es ging, zu Papier. Seine täglichen Aufzeichnungen sind nicht grade wortgetreu, wie er denn wohl auch deutsche Phrasen in lateinischer Sprache niederschrieb [2]), sie erfolgten mitunter gedankenlos, doch geben sie ein gutes und ungeschminktes Bild von Luthers häuslichem Leben.

Vergleicht man nun dieses Tagebuch mit den Tischreden Aurifabers, was bietet sich da dem Blicke dar? [3]) Eine bodenlose Verstümmlung der von dem genannten Herausgeber zugrunde gelegten Papiere. Man staunt über die Menge der Misverständnisse, der Lesefehler [4]), der absichtlichen Auslassungen und der willkürlichen Zusätze.

Schriftstellerische Begabung ist Aurifaber nicht abzusprechen. Die Stilisirung der deutschen Tischreden ist mehr oder minder sein Werk. Er verfuhr dabei nach seiner Weise, und diese war keine feine. Mit grosser Vorliebe würzte er den vorgefundenen Stoff durch Rohheiten und Gemeinheiten. Am 14. August 1538 kam eine Matrone zu Luther und klagte über die Keckheit und Anmassung von Schenk. Der Reformator meinte (Lauterbach, S. 112): „Es ist derselbigen Geister Kunst und Art, quod soli sibi placent, aliorum omnium autoritatem contemnant.“ Dies

---

1) Man weiss, dass dieses auch Aurifaber in seiner Vorrede ausdrücklich anzeigt.

2) Man erkennt dies z. B. an folgendem Satz: Romanum imperium non diu duravit in sanguine (in Blüte)! Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 176, vgl. S. XIII.

3) Es ist zu bedauern, dass Seidemann, welcher verschiedene Handschriften vor sich hatte und auch die Parallelstellen mit emsigem Fleisse heranzog, die eigentlich kritische Arbeit nicht verrichtet hat. Es hätte gezeigt werden müssen, wie die Aurifaber, die Rebenstock bei ihren Ausgaben zu Werk gegangen. — Die Bemerkungen von Köstlin, M. Luther II, 473 ff. haben nur historischen, keinen kritischen Wert.

4) Mit der Namhaftmachung grober Versehen und Lesefehler des Redactors der Tischreden halte ich mich hier nicht auf, da es mir nur darauf ankommt, den Charakter der Sammlung im Grossen und Ganzen zu zeichnen.

ist Aurifaber nicht genug. Er lässt Luther zu der Dame sagen (Tischreden 37. 101): „Es ist derselben Geister Kunst und Art, dass sie ihnen selbst wohlgefallen, lassen sich viel dünken und verachten die andern allzumal, halten sie für lauter Gänse, und sind rechte Meister Klügel, der das Pferd im Hintern zeumet."

Am 25. August 1538 unterhielt man sich von Hexen, welche Eier, Milch und Butter stehlen. Da bemerkte Luther (Lauterbach, S. 121): „D. Pomers Kunst ist die beste. Dass man sie mit dem Dreck plagt und den oft rührt, tunc omnia ipsorum objecta sordent." Ganz anderes legt Aurifaber dem Reformator in den Mund (Tischreden 25, 5): „D. Pomers Kunst ist die beste, dass man sie mit Dreck plaget und den oft rühret in der Milch, so stinkt ihr Ding alles. Denn als seinen Kühen die Milch auch gestohlen ward, streifete er flugs seine Hosen ab und setzte einen Wächter in einen Asch voll Milch und rührets um und sagte: ‚Nun frett Tüfel', darauf ward ihm die Milch nicht mehr entzogen." [1]) Vgl. Förstemann III, 99; E. A. 60, 78; Bindseil 3, 12.

Diese Beispiele liessen sich leicht um hunderte vermehren. Nicht Luther am häuslichen Herd, sondern die Herausgeber oder Sammler der vielbesprochenen Tischreden sind roh, unflätig, hundsgemein. —

Schon die Vorrede Aurifabers lässt eine tendenziöse Bearbeitung seiner Sammlung erwarten. In zügellosester Weise eifert er da gegen die, „denen das Maul wieder zurück in Aegypten nach den Fleischtöpfen, schändlichem Knoblauch und Zwiebeln stinkt, das ist, die dem Papst heucheln und des Papsttums Verführung, Irrtum, Büberei und Tyrannei beschönen, bemänteln und schmücken". Und diesen seinen Groll trägt Aurifaber ohne Bedenken in die Tischreden selber hinein. Er legt unserem Reformator Worte in den Mund, welche vor dem geharnischten Reichstag vom Jahre 1548 und dem darauf folgenden Streit im protestantischen Lager keinen rechten Sinn und Verstand haben. Am 1. October 1538 sprach Luther vom Nutzen der Schulen und sagte mit Genugtuung (Lauterbach, S. 139): „Witenberga floret studiis." Daraus macht Aurifaber (Tischreden 67, 4): „Mit reiner Lehr und guten Künsten."

---

[1]) Ich will nicht bestreiten, dass Aurifaber diesen Zusatz schon irgendwo vorgefunden. Die handschriftlichen Sammlungen der Tischreden wurden wie die Copien der Lutherbriefe aufs willkürlichste vermehrt und verändert. Nur darf man derartige Rohheiten nicht als Tischreden ausgeben und dem Reformator zur Last legen.

Am 29. Januar 1538 pflogen Melanchthon und Luther eine Unterhaltung. Unter anderem liess dieser die Worte fallen (Lauterbach, S. 17): „Qui relicto verbo et articulo justificationis docent." Da lässt sich Aurifaber die Gelegenheit nicht entgehen, von sich aus beizufügen (Tischreden 42, 8): „Und den Artikel der Rechtfertigung, dass man nur aus Gnaden, ohne all unser Verdienst und Werk, allein durch den Glauben an Jesum Christum gerecht und selig wird." —

Es kann nach allem nicht Wunder nehmen, dass in den Tischreden Aurifabers das Lob Philipp Melanchthons nicht eben gern verkündigt wird. Ich will nicht davon reden, dass er einmal statt des Pistor ein alter Narr genannt wird, denn hier mag ein Versehen walten [1]), aber folgende Aenderung geschah wohl kaum ohne Absicht. Am 6. November 1538 kam aus Freiberg die Nachricht von Hausmanns plötzlichem Tod. Lauterbach (S. 158) bemerkt: „Suaviter mortuum indicavimus uxor, Philippus, Jonas et ego. Cujus morte Lutherus mirum in modum est affectus et inter optimos amicos sedens saepius lachrimas effudit." Aurifaber (Tischreden 48, 4) sagt nur: „Da fing er an und weinte sehr" und unterdrückt: die besten Freunde.

Bei der wüsten Beschaffenheit der sogenannten Tischreden Luthers bleibt dem kritischen Forscher nichts übrig, als auf die Bestandteile zurückzugehen, aus denen die Herausgeber und Sammler ihren Text gestaltet haben. Ausser dem Tagebuch Lauterbachs liegen datirte handschriftliche Aufzeichnungen in Nürnberg und Gotha vor [2]). Sie rühren von Georg Rörer, Veit Dietrich und anderen her und sollten je eher je lieber durch den Druck bekannt gemacht werden.

---

[1]) Lauterbachs Tageb., S. 133; Tischreden 43, 33; Bindseil II, 356.

[2]) Vgl. Krafft, Briefe und Documente, S. 56 über Georg Rörers handschriftliche Aufzeichnungen aus den Jahren 1529—1535 in der Nürnberger Stadtbibliothek. Ferner Seidemann, Luthers älteste Vorlesungen über die Psalmen I, Einleitung, S. VII. X. XI. XII über Veit Dietrichs Collecta ex Colloquiis in der Nürnberger Stadtbibliothek, 242 Octavbl. Justus Menius an N. von Amsdorf, Gotha, 22. Januar 1548: „M. Rorarius cujus officia, fides et diligentia in colligendis ex ore s^mi D. M. Lutheri piis sermonibus tibi notissima sunt." Cod. Dorp. 43.

REGISTER.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

---

[1]) Oben S. 159 steht irrtümlich 5. Mai.

[1]) Der oben S. 305 Anm. 2 gegebene Nachweis ist zu vervollständigen durch den Hinweis auf das *Scriptum legatorum Johannis Marchionis Brandeburgensis,* des Caspar Marsilius, Lic. und Hofpredigers zu Küstrin, und M. Heinr. Hamme, Superintendenten zu Königsberg, welches dieselben am 26. Juni 1551 zu Wittenberg in Melanchthons Hause ausstellten: Corp. Ref. XXVIII, 461 f.

II.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

III.

Sach- und Namenregister.

DRUCK VON FRIEDR. ANDR. PERTHES IN GOTHA.





